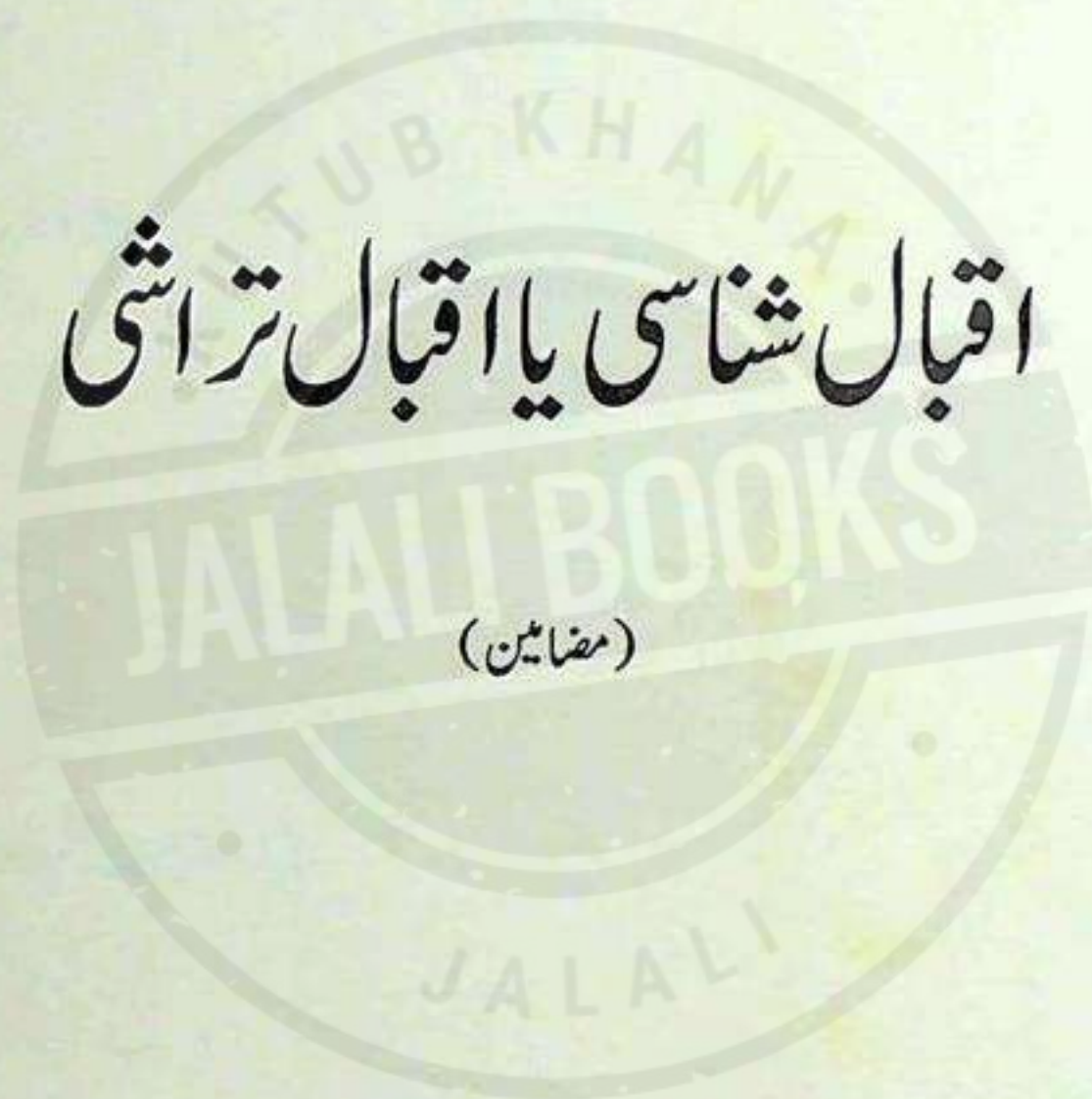
اجمل کمال
اقبال شناسی یا اقبال تراشی
(مضامین)

اقبال شناسی یا اقبال تراشی

اجمل کمال

اقبال شناسی یا اقبال تراشی

(مضامین)

اقبال شناسی یا اقبال تراشی

(مضامین)

اجمل کمال

پہلی اشاعت: 2018

زیرِ اہتمام
آج کی کتابیں

طباعت: مقصود دانش پرنٹرز، کراچی

سٹی پریس بک شاپ

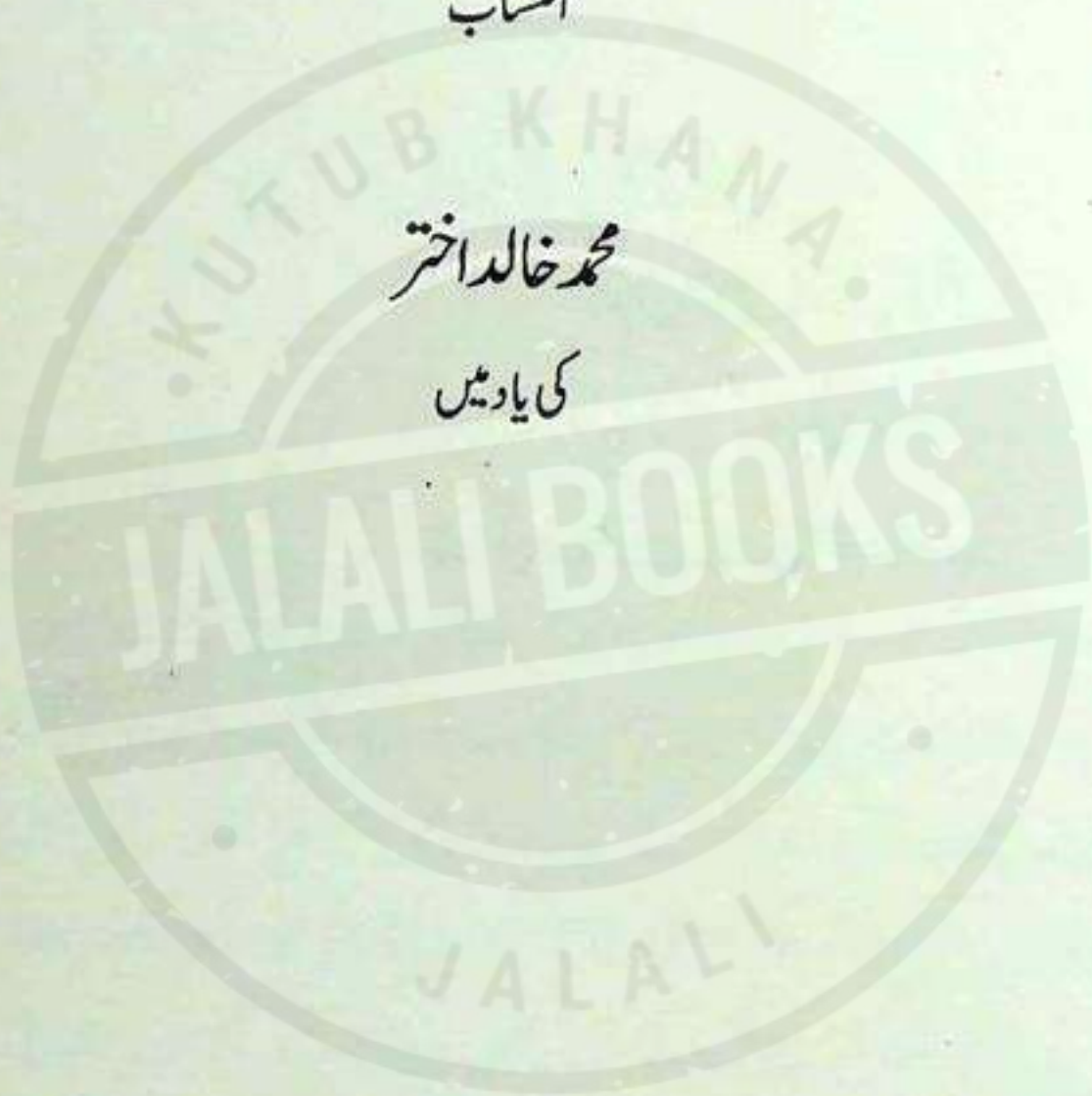
316 مدینہ سٹی مال، عبداللہ ہارون روڈ، صدر کراچی 74400

فون: 35213916 - 35650623 (21-92)

ای میل: ajmalkamal@gmail.com

انتساب

محمد خالد اختر

کی یاد میں

ترتیب

اقبال شناسی یا اقبال تراشی

1

لاہور سے شائع ہونے والے ماہانہ رسالے احیائے علوم میں پچھلے کچھ شماروں سے اجتہاد کے موضوع پر مضامین اور پڑھنے والوں کے خطوط کا ایک سلسلہ جاری ہے۔ اسی دوران کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ تصنیف وتالیف وترجمہ کے رسالے جریدہ کے شمارہ 33 میں اقبال کے ان خطبات پر، جن کے مجموعے کا عنوان Reconstruction of Religious Thought in Islam ہے، قدامت پرست مذہبی نقطۂ نظر سے کیے گئے طویل تبصرے شائع کیے گئے اور یہ اطلاع دی گئی کہ یہ علامہ سید سلیمان ندوی کے خیالات ہیں جنھیں ان کے ایک عقیدت مند مرید ڈاکٹر غلام محمد نے روایت کیا ہے۔ ان تبصروں کو میں نے اسی بحث کی روشنی میں پڑھا جو احیائے علوم میں جاری ہے اور اسی پس منظر میں ان تبصروں کے بعض نکات پر اپنے مختصر مضمون ''اجتہاد اور فیصلہ سازی'' میں اظہار خیال کیا۔ اپنا مضمون احیائے علوم کے مدیر سید قاسم محمود کو بھجواتے ہوئے مجھے یہ مناسب معلوم ہوا کہ علامہ ندوی سے منسوب ان تبصروں کے وہ اقتباسات الگ سے نقل کر دوں جنھوں نے میرے خیالات کو تحریک دی تھی۔ میں نے ان اقتباسات پر مشتمل متن بھی ''خطبات اقبال پر علامہ سلیمان ندوی کا تبصرہ'' کے عنوان سے سید قاسم محمود کو بھجوا دیا۔ اس متن کے آخر میں یہ وضاحت موجود تھی: ''(ماخوذ از

جریدہ، شمارہ 33، شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی۔ مدیر: خالد جامعی)''۔ یہ دونوں متن احیائے علوم کے شمارہ 13 میں الگ الگ مقامات پر شائع ہوئے۔ میرے مضمون کے عنوان میں کوئی تبدیلی نہ کی گئی البتہ اقتباسات کے متن کو یہ سرخی دی گئی: ''خطبات اقبال، علامہ سید سلیمان ندوی کا بصیرت افروز تبصرہ''۔ اس کے علاوہ اس متن کے ساتھ علامہ ندوی کی ایک تصویر بھی شائع کی گئی۔ احیائے علوم کے اس شمارے کی اشاعت کے بعد اقبال اکیڈمی کی طرف سے اکیڈمی کے ناظم محمد سہیل عمر، نائب ناظم احمد جاوید اور ان کے علاوہ خرم علی شفیق اور چند دیگر اصحاب کا ردعمل سامنے آیا۔ ان تحریروں میں مذکورہ تبصروں کے علامہ ندوی سے منسوب کیے جانے پر شبہات ظاہر کیے گئے اور بعض اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی گئی۔ یہ تحریریں اکیڈمی کی طرف سے شائع کیے جانے والے کتابچے میارا بزم بر ساحل کہ آنجا میں شامل کی گئیں اور ان میں سے تین بعد میں احیائے علوم کے شمارہ 14 میں شائع ہوئیں۔

مذکورہ شمارہ 14 کا انشائیہ نما اداریہ بعنوان ''کمپیوٹر کی شرارت'' پڑھ کر مجھے بہت حیرت ہوئی۔ اس تحریر میں مجھے جن ناکردہ گناہوں کا قصوروار ٹھہرایا گیا ہے ان کا ذکر تو ذرا آگے چل کر ہوگا، لیکن حیرت کا بڑا سبب یہ ہے کہ کمپیوٹر تک سے اداریہ نویس نے ایسے افعال و اعمال منسوب کر دیے ہیں جو عموماً اس سے منسوب نہیں کیے جاتے۔ سید قاسم محمود صاحب، جن کا نام اس رسالے پر مدیر کے طور پر چھپتا ہے، اداریے میں فرماتے ہیں: ''اب کمپیوٹر ایڈیٹر بن بیٹھا ہے۔ جو چیز چھپنے کے لیے آتی ہے، غڑاپ سے اپنے پیٹ میں ڈال کر سڑاپ سے باہر نکال دیتا ہے...'' کمپیوٹر اور ای میل کا استعمال اب اردو کے اخباروں اور رسالوں میں خاصا عام ہو گیا ہے اور مدیروں کو اشاعت کے لیے بھیجی جانے والی بہت سی تحریریں الیکٹرانک ذرائع سے موصول ہوتی اور کمپیوٹر کی مدد سے اشاعت کے لیے مرتب کی جاتی ہیں، تاہم کمپیوٹر کی غڑاپ اور سڑاپ کے درمیان عموماً رسالے کا مدیر واقع ہوتا ہے جو اس ذریعے سے موصول ہونے والی ہر تحریر کا پرنٹ آؤٹ نکال کر (یا نکلوا کر) اسے غور سے پڑھنے کے بعد ہی اس کے قابلِ اشاعت ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ احیائے علوم غالباً اردو کا پہلا رسالہ ہے جس میں مدیر نے یہ پورا عمل کمپیوٹر کو سونپ کر اس کا رابطہ براہ راست شرکت پریس سے کرا دیا ہے اور خود چین کی بنسی بجانے کا شغل اختیار کر لیا ہے۔ میں اردو کے اس پہلے مکمل طور پر کمپیوٹرائزڈ رسالے کے

اجرا پر مبارک باد پیش کرنا چاہتا ہوں، لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ مبارک باد سید قاسم محمود کو دی جائے یا براہِ راست ان کے کمپیوٹر کو۔

لیکن جہاں تک زیر بحث مضامین کا تعلق ہے، ان کے سلسلے میں کمپیوٹر کی اس غڑاپ سڑاپ کی قطعی کوئی اہمیت نہیں، کیونکہ یہ دونوں تحریریں جنھیں احیائے علوم کے شمارہ 13 میں مختلف مقامات پر شائع کیا گیا، مدیر کے نام خط کے ساتھ ہارڈ کاپی یعنی کاغذ پر نکالے ہوئے پرنٹ آوٹ کی شکل میں (بقول اداریہ نویس ''رجسٹری سے'') بھیجی گئی تھیں، اور خط میں مدیر سے یہ گزارش کی گئی تھی کہ اگر وہ انھیں شائع کرنے کا فیصلہ کریں تو ان کی سافٹ کاپی بذریعہ ای میل الگ سے بھیجی جا رہی ہے، اس متن کو استعمال کرلیں تاکہ انھیں نئے سرے سے کمپوزنگ نہ کرانی پڑے اور پروف کی غلطیاں نہ ہوں۔ رسید کے طور پر سید قاسم محمود کا 26 جولائی کا لکھا ہوا خط موصول ہوا کہ ''آپ کے مرسلہ دونوں مضامین دونوں ذریعوں سے مل گئے ہیں۔ توجہ فرمائی کا شکریہ۔ ہمیں ایسے ہی مضمونوں کی ضرورت ہے،'' وغیرہ وغیرہ۔ اب جیسا کہ اداریے میں دیے گئے حلفیہ بیان سے انکشاف ہوا ہے، اگر محترم مدیر نے یہ باتیں خط کے ساتھ منسلک مضامین کو پڑھے بغیر ہی لکھ بھیجیں، اور پھر اشاعت کے لیے منتخب کرتے وقت (یا شائع ہونے کے بعد) بھی انھیں پڑھنے کی زحمت نہ کی تو ظاہر ہے کہ اس طرزِ عمل کا قصوروار کمپیوٹر کے سوا کس کو ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ یہ فیصلہ بھی یقیناً کمپیوٹر نے کیا ہوگا کہ رسالے کے کن صفحات پر کن تحریروں کو جگہ دی جائے، ان پر کیا عنوان قائم کیا جائے اور کون سی تصویر کہاں لگائی جائے۔ واہ کمپیوٹر جی واہ!

سید قاسم محمود صاحب میرے بزرگ ہیں اور میرے لیے قابلِ احترام ہیں۔ میں نے ان سے بہت کچھ سیکھنے کی کوشش کی ہے، مثبت اور منفی دونوں طریقوں سے۔ یعنی ایک طرف رسالوں کو دیدہ زیب اور دلچسپ بنانے کے بہت سے طریقے ان کی مرتب کی ہوئی مطبوعات کو غور سے پڑھ کر سمجھنے کی کوشش کی، تو دوسری طرف یہ بھی سیکھا کہ اشاعت کے لیے آنے والی تحریروں کو پڑھے بغیر شائع کرنا سید قاسم محمود کا ایسا عمل ہے جس کی پیروی نہیں کرنی چاہیے۔ یہ واقعہ اردو رسالوں میں کمپیوٹر کے مروج ہونے سے برسوں پہلے کا ہے جب ان کی ادارت میں نکلنے والے ایک ڈائجسٹ میں ممتاز مفتی کا سفرنامۂ حج لبیک قسط وار شائع ہوا تھا۔ جب یہ سفرنامہ کتاب کے طور پر چھپا تو اس میں سید قاسم محمود کی ایک تحریر بھی شامل تھی جس میں انھوں نے یہ انکشاف کیا تھا کہ وہ ان قسطوں کو پڑھے بغیر رسالے میں

شائع کیا کرتے تھے۔

اپنے رسالے کے مشمولات اور ان کے مضمرات سے ناواقف ہونے کے باعث، اقبال اکیڈمی کے سرکاری عمال کے شور و غوغا سے سید قاسم محمود اس قدر گھبرا گئے کہ انھوں نے ہر چیز سے اپنی برأت کا اعلان کرتے ہوئے یہ بھی نہ دیکھا کہ "خطبات اقبال" پر جن تبصروں سے اقتباسات منتخب کر کے شائع کیے گئے ہیں وہ کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ تصنیف و تالیف کے رسالے جریدہ کے شمارہ 33 سے لیے گئے ہیں اور اس رسالے کا مکمل حوالہ دیا گیا ہے بلکہ ان میں سے ہر اقتباس پر مذکورہ رسالے کا صفحہ نمبر بھی درج کیا گیا ہے۔ ان تبصروں کو علامہ سید سلیمان ندوی سے جریدہ کے مدیر خالد جامعی نے منسوب کیا تھا، اس لیے اس انتساب کی ذمے داری انھی کے سر جاتی ہے، نہ کہ سید قاسم محمود (یا ان کے کمپیوٹر) کے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں تو یہ ذمے داری اپنے سر لینے سے قطعی قاصر ہوں۔ خالد جامعی نے وضاحت کے طور پر بتایا ہے کہ علامہ ندوی کے ان خیالات کے راوی ڈاکٹر غلام محمد ہیں، اور بظاہر خالد جامعی کو اس امر پر اطمینان معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ ڈاکٹر غلام محمد کون تھے، میں اس سے ناواقف ہوں، اور شمارہ 14 میں اقبال اکیڈمی کے زیر اہتمام تیار کیے ہوئے جو وضاحتی مضامین شائع کیے گئے ہیں ان میں بھی ان صاحب کا تعارف نہیں کرایا گیا۔ تاہم محمد سہیل عمر اور خرم علی شفیق نے علامہ ندوی اور ڈاکٹر غلام محمد کے ناموں پر رحمت اللہ علیہ کی علامت لگائی ہے جس سے اُن دونوں مرحومین کی بابت اِن دونوں کا احترام ظاہر ہوتا ہے۔ ان حضرات نے اس بارے میں کوئی بحث نہیں کی کہ ڈاکٹر غلام محمد کی گواہی علامہ ندوی کے بارے میں (جو بقول خالد جامعی، ڈاکٹر غلام محمد کے شیخ تھے) کس بنیاد پر نامعتبر ہے۔ بہر حال، چونکہ اس بارے میں شکوک پائے جاتے ہیں، خالد جامعی اس بات کے مکلف ہیں کہ ان شکوک کو رفع کریں۔

2

خرم علی شفیق نے ان تبصروں کے علامہ ندوی سے انتساب کے سلسلے میں کئی بیانات دیے ہیں:
"امالی کے ملفوظات سید سلیمان ندوی صاحب سے منسوب کیے گئے ہیں (اگرچہ اس دعوے کو قبول کرنے میں مجھے تامل ہے)"۔ ... "کسی ثبوت کے بغیر یہ ماننے کو دل نہیں چاہتا کہ یہ [علامہ ندوی]

ہی کے ارشادات ہیں۔ جب تک ثبوت نہ مل جائے ہمیں مصلحت پسندی کا یہ چہرہ [علامہ ندوی] پر چپکانے کی کوئی ضرورت نہیں۔'' (احیائے علوم، شمارہ 14، صفحہ 27۔) اس کے بعد صفحہ 31 پر انھوں نے علامہ ندوی پر تحقیق کرنے والوں کے بارے میں کہا ہے کہ ''یہ اُن کی ذمہ داری ہے کہ معلوم کریں کہ یہ ملفوظات واقعی [علامہ ندوی] کے ہیں یا نہیں۔'' آگے چل کر کہتے ہیں: ''یہاں بھی وہی شک گزرتا ہے کہ یہ [علامہ ندوی] کے ارشادات ہیں یا کسی اور کا خامۂ ہذیان رقم!'' (ص 33) مزید کہتے ہیں: ''ان امالی میں جس قسم کی ذہنیت سامنے آتی ہے...اسے [علامہ ندوی] سے منسوب کرنے میں ابھی مجھے تامل ہے مگر یہ ملفوظات جس کسی کے بھی ہوں، ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک الجھے ہوئے ذہن کو ظاہر کرتے ہیں۔'' (ص 37۔)

ان تمام بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خرم علی شفیق یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ خیالات، جنھیں ڈاکٹر غلام محمد اور خالد جامعی نے علامہ ندوی سے منسوب کیا ہے، ان کے ہیں یا نہیں۔ اگر انتساب کا کوئی حتمی ثبوت خالد جامعی نے پیش نہیں کیا (کہا نہیں جاسکتا کہ سینہ بہ سینہ زبانی روایت سے بڑھ کر کون سا ثبوت ہوسکتا تھا) تو سہیل عمر اور خرم علی شفیق نے بھی قطعی طور پر واضح نہیں کیا کہ یہ زبانی روایت اس مخصوص معاملے میں کیوں ناقابلِ قبول ہے۔ البتہ خرم علی شفیق نے ان خیالات کا علامہ ندوی کے معروف خیالات سے تضاد بڑی محنت اور قابلیت سے ظاہر کیا ہے۔ تاہم بعض اہل قلم کے معاملے میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مختلف ادوار میں ان کی رایوں اور خیالات میں نمایاں تضاد پایا جاتا ہے؛ اس قسم کے ادیبوں میں محمد حسن عسکری مثالی حیثیت رکھتے ہیں جنھوں نے تضاد بیانی کو ایک فنِ لطیف کے درجے پر پہنچا دیا۔ خلاصہ یہ کہ خطبات اقبال پر ان تبصروں کے علامہ ندوی سے انتساب کا معاملہ ابھی حتمی طور پر طے ہونا باقی ہے؛ جیسا کہ خرم علی شفیق نے کہا ہے، علامہ ندوی پر تحقیق کرنے والوں کو چاہیے کہ معلوم کریں کہ یہ خیالات ان سے منسوب کیے جانے چاہییں یا نہیں۔

تاہم میری رائے میں جریدہ شمارہ 33 میں شائع ہونے والے خیالات کا علامہ ندوی یا کسی اور سے انتساب واحد اہم یا اہم ترین نکتہ نہیں۔ جیسا کہ خرم علی شفیق کہتے ہیں، اگر یہ علامہ ندوی کے ''ملفوظات نہیں ہیں تب بھی یہ خیالات کسی نہ کسی کا نتیجۂ فکر تو ہوں گے،'' چنانچہ ان کا محاکمہ کیا جانا جائز اور ضروری ہے، اور اکیڈمی کے نائب ناظم احمد جاوید نے اپنے مخصوص زاویۂ نظر سے ایسا کیا بھی

ہے۔ میں نے بھی اپنے مختصر مضمون ''اجتہاد اور فیصلہ سازی'' میں ان میں سے بعض نکات پر اظہار خیال کیا تھا۔ میرے نزدیک یہ بات بھی نہایت اہمیت رکھتی ہے کہ ملک کی ایک بڑی یونیورسٹی کے زیر اہتمام (اور ملک کے شہریوں سے وصول کردہ ٹیکسوں کی رقم کے صرف سے) اس قسم کے افسوسناک اور دقیانوسی خیالات کی اشاعت کی جا رہی ہے۔

3

سہیل عمر کا کہنا ہے کہ میں نے اپنے مضمون میں بلاتحقیق ان سے یہ منسوب کر دیا کہ انھوں نے شہادت دی ہے کہ اقبال نے رحلت سے پیشتر خطبات سے رجوع کر لیا تھا۔ یہ انتساب بھی میرا نہیں، مدیر جریدہ خالد جامعی کا ہے، اور اس ضمن میں میں نے مذکورہ اقتباس سے اوپر کے پیراگراف میں جریدہ کے شمارہ 34 کا حوالہ دیا ہے۔ اپنا مضمون لکھتے وقت میں ''خطبات اقبال'' کے بارے میں سہیل عمر کے نقطۂ نظر سے لاعلم تھا۔ اس کے شائع ہونے کے بعد سہیل عمر سے ای میل پر میری خط و کتابت رہی اور انھوں نے یہ تمام وضاحتی تحریریں، جو احیائے علوم کے شمارہ 14 میں شائع کی گئی ہیں، پہلے ای میل کے ذریعے اور پھر اکیڈمی کی طرف سے شائع کردہ کتابچے کی صورت میں، مجھے ارسال کیں۔ میں نے جواباً ان کو اطمینان دلایا کہ اگر میں نے خالد جامعی کی شہادت پر بھروسا کر کے نادانستگی میں ان سے کوئی ایسی بات منسوب کر دی ہے جو انھوں نے نہیں کہی تھی تو مجھے اپنے الفاظ واپس لینے اور معذرت کرنے میں قطعی کوئی عار نہیں ہوگی۔ میں اپنے اس بیان پر اب بھی قائم ہوں۔ آیئے اب دیکھیں کہ سہیل عمر ''خطبات اقبال'' کے بارے میں دراصل کیا رائے رکھتے ہیں۔

انھوں نے میری درخواست پر بڑی مہربانی سے اپنی کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں (جسے انھوں نے اقبال اکیڈمی کے زیر اہتمام شائع کیا ہے) مجھے فراہم کی۔ میں نے اس کتاب کو بڑی دلچسپی سے پڑھا اور اسی دوران مجھے اکیڈمی کے رسالے اقبالیات اور بعض دوسری مطبوعات میں خطبات کے بارے میں اکیڈمی کے سابق ناظم پروفیسر مرزا محمد منور اور حالیہ نائب ناظم احمد جاوید کے خیالات سے بھی کسی قدر واقف ہونے کا موقع ملا۔ ان مطالعات سے تاثر ملتا ہے کہ اکیڈمی کے یہ سابق اور موجودہ کارپردازان اقبال کے خطبات کے بارے میں کئی قسم کے تحفظات رکھتے ہیں، اور چند

نامعلوم اسباب کی بنا پر ان کی کوشش رہتی ہے کہ اقبال کے خطبات کو ان کی شاعری کے مقابلے پر لایا جائے اور کسی طرح یہ جتایا جائے کہ خطبات ان کی شاعری کی بہ نسبت کم اہمیت کے حامل ہیں اور کہیں کہیں اقبال کے کام کے ان دونوں اجزا کے درمیان، ان حضرات کی فہم کے مطابق، نقطۂ نظر کا اختلاف پایا جانا بھی خارج از امکان نہیں۔ یہ تاثر اس قسم کی باتوں سے ملتا ہے جن میں سے کچھ ذیل میں درج کی جارہی ہیں:

محمد سہیل عمر (خطبات اقبال نئے تناظر میں): ''علامہ کی شاعری کا بیشتر حصہ آج بھی پہلے کی طرح قابل قدر، فکر انگیز اور پر تاثیر ہے جبکہ خطبات کا کچھ حصہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل معلوم ہوتا ہے۔'' (صفحہ 11) ''پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات! شاعری کو اولیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمایے میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی بیخ بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے؟ اس کے موضوعات چونکہ متعین اور تحریر فرمائشی تھی نیز وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ ـ ۱۹۲۸ تک محدود تھے، لہٰذا شاعری کے آزاد، پائدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردعمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں'' (12-11) ''یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟'' (12) ''خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہار خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہٰذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کیے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے، علامہ کا فکری ارتقا یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا زیادہ ارتقا یاب میڈیم کون سا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابل اعتبار نہ ہوگا؟'' (13) وغیرہ۔

احمد جاوید (ملفوظات بعنوان ''اقبال تصور زمان و مکاں پر ایک گفتگو''، ضبط و ترتیب: طارق اقبال، اقبالیات جنوری تا مارچ 2006): ''اقبال کے کسی خاص تصور کا مطالعہ کرنے چلیں تو آغاز ہی

میں ایک مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ ان کا ہر تصور شاعری میں بھی بیان ہوا ہے، اور ضروری نہیں کہ شاعری میں اُس کی وہی صورت پائی جائے جو خطبات وغیرہ میں ملتی ہے۔... بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کم از کم اس معاملے میں اکثر مقامات پر محسوس ہوتا ہے کہ شعر میں ان کا موقف خاصا بدلا ہوا ہے، بلکہ کہیں کہیں تو نثر میں بیان شدہ موقف کے الٹ ہے۔"

پروفیسر محمد منور: "ہمیں تشکیل جدید [خطبات اقبال] کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔ 'فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد' ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔" ("علامہ اقبال اور اصول حرکت"، بحوالہ سہیل عمر، خطبات اقبال نئے تناظر میں، ص 15)

جہاں تک خطبات کے بعد اقبال کی طرف سے مختلف موضوعات پر اپنے موقف سے مفروضہ رجوع یا اس پر نظر ثانی کا تعلق ہے، خرم علی شفیق نے مرزا منور، خالد جامعی، علامہ ندوی (یا چلیے ان کے راوی ڈاکٹر غلام محمد) وغیرہم کے مفروضات و دعاوی کا بڑی خوبی سے سدباب کر دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خطبات کے بین الاقوامی ایڈیشن کے لیے متن کو اقبال نے خود حتمی شکل دی اور یہ ایڈیشن 1934 میں شائع ہوا۔ "اگر رجوع وغیرہ کیا ہوتا تو اچھا موقع تھا کہ متن میں تبدیلی کرتے۔ انھوں نے لفظی ترامیم کے سوا کوئی تبدیلی نہ کی۔" اس سلسلے میں علامہ ندوی سے منسوب ایک بیان پر جس کا تعلق اقبال کے چھٹے خطبے میں شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ سے ایک عبارت کا حوالہ دینے سے ہے، خرم علی شفیق نے خاصی قائل کن بحث کی ہے۔ ان کے پیش کیے ہوئے حقائق کا اطلاق اسی عبارت کے سلسلے میں سہیل عمر کے اس موقف پر بھی ہوتا ہے جو ان کی کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں کے ضمیمہ 3 کے طور پر شامل مضمون "سزا یا ناسزا" میں سامنے آتا ہے۔ اس مضمون کے بارے میں قدرے تفصیل سے آگے بات ہو گی۔

لیکن ان تحریروں سے جن کے اقتباسات اوپر پیش کیے گئے، اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا کہ جب اقبال کے بے شمار پڑھنے والوں کو خطبات اور شاعری میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا یا ایک کو دوسرے پر فوقیت دینا ضروری محسوس نہیں ہوتا تو پھر اکیڈمی کے کارپردازان کو اس سلسلے میں بے تابی کیوں ہے۔ غور کرنے پر یہ اندازہ کرنا ممکن ہے کہ خطبات میں اقبال کا اختیار کردہ موقف بیشتر

مقامات پر ان حضرات کے سیاسی خیالات سے اسی طرح متصادم ہے جس طرح مذہب کی اس مخصوص (''روایتی'') تعبیر سے جس پر یہ حضرات عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان محترم و مقتدر ہستیوں کا سیاسی اور مذہبی نقطۂ نظر اپنی جگہ، لیکن اس سے یہ کیونکر لازم آیا کہ اقبال کے فکری اور فنی سرمائے کو صرف و محض اسی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے اور جہاں کہیں دونوں میں اختلاف پایا جائے وہاں یا تو کسی تاویل کی مدد سے اقبال کے نقطۂ نظر کو جوں توں قابلِ قبول بنایا جائے (یعنی تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی جائے) یا جہاں ایسا کرنا ممکن نہ دکھائی دے وہاں کسی اور ترکیب سے اقبال اکیڈمی کے موقف کو اقبال کے موقف پر فوقیت دی جائے؟

4

سہیل عمر کی تصنیف خطباتِ اقبال نئے تناظر میں ان کے ایم فل کے مقالے کا کتابی روپ ہے۔ اس تصنیف میں سہیل عمر نے ''خطبات اقبال'' کے مباحث کے تجزیے کی بنیاد مندرجہ ذیل تین مفروضات پر استوار کی ہے:

(1) پہلا مفروضہ یہ ہے کہ خطبات اقبال کے مخاطبین ایک خاص ذہنی پس منظر رکھتے تھے جو اقبال کے اپنے ذہنی پس منظر سے جدا تھا۔ اس مفروضے کی تفصیل سہیل عمر کے الفاظ میں یہ ہے:

''علامہ کے مخاطبین دوگونہ مشکلات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات (Categories) کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیت پرستی (Empiricism) کے عملی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیات پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرۂ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔'' (ص 23) (یہاں میں اس طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ Empiricism کا ترجمہ ''حسیت پرستی'' محلِ نظر ہے اور اس طرزِ تحقیق پر ایک خاص طرح کا اخلاقی حکم لگانے کا قرینہ ہے جس کا قطعی جواز نہیں۔ ایک اور جگہ، صفحہ 28 پر، وہ اسی اصطلاح کا زیادہ مانوس اور درست ترجمہ ''تجربیت'' کرتے ہیں۔ اس دورنگی کی مذکورہ تصنیف میں کوئی وضاحت نہیں کی گئی۔) ''علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے اسیر ہیں۔'' (43) ''وہ وحی کے روایتی معنوں میں قائل نہیں ہیں اور جدید علوم کے تحت تشکیل پانے والے

ذہن کے نمائندہ ہیں۔'' (48) ''علامہ کے مخاطبین... اس معروضی اقلیمِ ربانی کے بارے میں طبقۂ متشککین سے تعلق رکھتے تھے...'' (ص 4-53) صفحہ 95 پر انھوں نے فیصلہ کیا ہے کہ اقبال ''مخالف اور متشکک سامعین سے خطاب'' کر رہے تھے۔

ان نہایت سنگین مفروضات (بلکہ الزامات) کے سلسلے میں کوئی شہادت پیش نہیں کی گئی اور نہ کہیں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کے خطبات کے سامعین کے بارے میں ان معلومات کا ماخذ کیا ہے۔ اس سلسلے میں سہیل عمر نے دو مقامات پر خود اقبال کا درجِ ذیل بیان اقتباس کیا ہے، جس سے مذکورہ بالا مفروضات کی کسی بھی طرح تصدیق نہیں ہوتی۔ (صفحہ 10 پر یہ اقتباس پیش کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ''علامہ کے متعدد بیانات سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ ایک نمائندہ اقتباس دیکھیے۔'' مفروضے کی سنگینی کا تقاضا تھا کہ ان ''متعدد'' بیانات کو سامنے لایا جاتا اور ان سے تشفی بخش شہادت حاصل کی جاتی کہ واقعی اقبال اپنے مخاطبین کے بارے میں یہ رائے رکھتے تھے۔ اگر یہ واقعی ان متعدد بیانات کا نمائندہ اقتباس ہے تو اس سے اس امر کی ہرگز وضاحت نہیں ہوتی۔) صفحہ 22 پر دوبارہ اسی اقتباس کو پیش کرتے ہوئے سہیل عمر نے اپنی طرف سے یہ تبصرہ کیا ہے کہ اقبال کے مخاطبین کے ''ذہنی مسائل'' (گویا ذہنی امراض!) سابقہ نسلوں سے مختلف تھے۔ بہرکیف، اقبال کے بیان کا پیش کردہ اقتباس دیکھیے:

> ''ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں، اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے، اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔''

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اپنے خطبات کے ان مخاطبین کے بارے میں اس قسم کی کوئی منفی رائے نہیں رکھتے جیسی سہیل عمر رکھتے ہیں، اور وہ ان تعلیم یافتہ مسلمانوں کی خواہش کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ اس موضوع پر اپنے تجزیے کو خطبات کی صورت میں تحریر کرکے ان کے سامنے پیش کرنے کو تیار ہیں۔ علاوہ ازیں، وہ دانشِ حاضر سے روشنی پانے والے ان جدید مسلمانوں کے اس خیال کو بھی قابلِ قبول پاتے ہیں کہ اس موضوع پر ''پرانے تخیلات'' (گویا مذہبِ اسلام کی اس سے پہلے کی، یا روایتی تعبیروں) میں خامیوں کا ہونا ممکن ہے، اور ان خامیوں کو رفع کیا جانا چاہیے۔

سہیل عمر نے اس بات کے حق میں کسی قسم کی کوئی دلیل یا شہادت پیش نہیں کی کہ اقبال کے خطبات کے ان سامعین کو کس بنا پر اقبال کے ''مخالف'' نقطۂ نظر کا حامل سمجھا جائے۔ انھوں نے اقبال کا ایک اور بیان ان کی اپنی ''افتادِ طبع'' کے بارے میں صفحہ 22 پر پیش کیا ہے۔ (جس شے کو انھوں نے خطبات کے سامعین کے ''ذہنی مسائل'' — گویا ذہنی امراض — قرار دیا تھا وہی شے اقبال کے معاملے میں ان کی ''افتادِ طبع'' — گویا مجبوری — کے طور پر پیش کی گئی ہے۔ اگر دونوں مقامات پر ان اصطلاحوں کو ''نقطۂ نظر'' سے بدل دیا جائے تو وہ تضاد یا تخالف غائب ہو جاتا ہے جسے سہیل عمر ان دونوں اقتباسات میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کر رہے ہیں۔) اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> ''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔''

اقبال کا یہ بیان ان خطبات میں ان کے طرزِ استدلال کو سمجھنے کی بہت اہم کلید فراہم کرتا ہے۔ اس بیان میں اس امر پر کسی قسم کی شرمندگی نہیں پائی جاتی کہ وہ مغربی فلسفے کے نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں؛ وہ اسے ایک جائز طریق کار (یا منہاج) سمجھتے ہیں۔ ''دانستہ یا نادانستہ'' کے الفاظ سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ کوئی غلط بات نہیں۔ اقبال کے ان دونوں اقتباسات سے یہ نتیجہ غیر مبہم طور پر برآمد ہوتا ہے کہ ان کا نقطۂ نظر وہی ہے جو ان کے خیال میں ان کے مخاطبین کا ہے، اور اسی بنا پر خطبات اقبال کی ایک نہایت اہم اور بنیادی نوعیت کی فکری سرگرمی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خطبات کی تکمیل کے بعد کی پوری زندگی میں اقبال کے قول اور عمل سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ اپنے ان خطبات کو اپنا ایک اہم اور بنیادی کام سمجھتے رہے اور ان خطبات کے مشمولات یا طرزِ استدلال میں انھوں نے کسی ترمیم کی ضرورت محسوس نہ کی؛ اپنی وفات سے چار برس پہلے ان خطبات کا دوسرا، بین الاقوامی ایڈیشن مرتب کرتے ہوئے بھی نہیں۔

(2) سہیل عمر کے تجزیے کا دوسرا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ چونکہ اقبال اپنے مخاطبین کو اپنے مخالف نقطۂ نظر کا حامل سمجھتے تھے، اس لیے انھوں نے ان کے ''ذہنی مسائل''، ''اشکالات اور فکری الجھنوں''، ''استعداد و افتادِ فکر'' وغیرہ کی رعایت کرتے ہوئے، استدلال کی غرض سے وہ نقطۂ نظر اختیار کیا ہے جو

سہیل عمر کی رائے میں اقبال کے اپنے نقطۂ نظر سے مختلف بلکہ کہیں کہیں تو اس کی عین ضد ہے۔ سہیل عمر ''مصلحتِ وقت'' کو اقبال کے اس مفروضہ طریق کار کی اس کی ایک اور وجہ کے طور پر بیان کرتے ہیں:

یہ ایک بہت بڑا مفروضہ ہے اور سہیل عمر کی تصنیف کے متن کی حد تک کسی قسم کی بنیاد سے قطعی عاری ہے۔ انھوں نے اس کے حق میں کوئی دلیل یا شہادت پیش کرنا ضروری نہیں سمجھا؛ اقبال کا کوئی بیان ایسا نہیں پیش کیا جس سے اس مفروضے کا خفیف ترین جواز بھی نکل سکتا ہو۔ اس نہایت سنگین سقم کے ہوتے ہوئے اسے اقبال کے بارے میں سہیل عمر کی بہت بڑی، اور بلا جواز، جسارت سمجھنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اس مفروضے کے تحت اپنی زیرِ نظر تصنیف میں ان کا تجزیاتی طریق کار کچھ اس قسم کا دکھائی دیتا ہے: (الف) وہ اقبال کے خطبے سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے ہیں۔ (ب) جب یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خطبے کے اقتباس میں سائنس، فلسفے یا مذہب کے زیرِ بحث قضیے کی بابت ظاہر کیا گیا موقف خود سہیل عمر کے نقطۂ نظر سے مختلف (بہت سے موقعوں پر متضاد) ہے تو وہ اپنے ہی قائم کردہ بلا جواز مفروضے کو ایک دلیل کے طور پر پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دراصل اقبال کا اپنا نقطۂ نظر وہی تھا جو خود سہیل عمر کا ہے، اور مذکورہ اقتباس میں پیش کردہ موقف انھوں نے صرف ''مصلحتِ وقت'' یا مخاطبین کے ''ذہنی مسائل'' کی رعایت سے اختیار کیا تھا۔ سہیل عمر کا یہ طریق کار اس قدر ناقص، غیر اطمینان بخش اور افسوسناک ہے کہ اسے درست یا جائز تسلیم کرنا ممکن ہی نہیں۔ یہ کچھ اس طرح کی بات ہے جیسے کہا جائے کہ اقبال سہیل عمر کے نقطۂ نظر کی موافقت میں دن کو سیاہ سمجھتے تھے، لیکن چونکہ ان کے مخاطبین ''خوگرِ محسوس'' ہونے کی وجہ سے یا مغربی تعلیم پانے کے باعث دن کو روشن دیکھنے کے عادی تھے، اس لیے اقبال نے مصلحت سے کام لیتے ہوئے اپنے خطبے میں دن کو سفید قرار دے دیا۔ اب ہمیں چاہیے کہ خطبات میں جہاں جہاں دن کی صفت کے طور پر سفید کا لفظ آئے، اسے سیاہ سمجھیں۔

خطبات اقبال اور ان کے بارے میں اقبال کے قول و عمل سے یہ بات عیاں ہے کہ ان کی نسبت ایسے معاملے میں جو ان کے فکری اور جذباتی وجود کے لیے اس قدر قریبی اہمیت رکھتا تھا، کسی قسم کی مصلحت پسندی کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ اسی طرح انھیں مخاطبین کے کسی قسم کے ذہنی و نفسیاتی مسائل کے سلسلے میں ان کو تسکین پہنچانے کی قطعی کوئی مجبوری لاحق نہ تھی۔ اس کے برعکس، وہ

اپنے اس فکری عمل میں ان لوگوں کو شریک کرنا چاہتے تھے جو ان کا خیال تھا کہ اس شرکت کی اہلیت اور علمی تیاری رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے یہ بات کہی:

"مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خواں دنیا کو شاید اس سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کرلیا ہے کہ پڑھنے والے (یا سننے والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔" (ص 22)

اردو خواں دنیا کو فائدہ نہ پہنچنے کی وجہ یہ نہیں کہ اردو خواں لوگ ان "ذہنی مسائل" سے آزاد ہیں جو سہیل عمر کے خیال میں اقبال کے مخاطبین کو لاحق ہیں؛ اس واضح بیان کی روشنی میں، وجہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک یہ لوگ، مغربی فلسفے کے پس منظر سے ناواقف ہونے کے باعث، ان مباحث کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے جن پر ان خطبات میں گفتگو کی گئی ہے۔

(3) سہیل عمر کے تجزیے کا تیسرا بنیادی مفروضہ وہ ہے جسے انھوں نے صدر شعبۂ فلسفہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ڈاکٹر ظفر الحسن، کے اس خطبۂ صدارت سے اخذ کیا ہے جو اقبال کے چھ خطبات کے سلسلے کے اختتام پر پیش کیا گیا۔ ڈاکٹر ظفر الحسن کا خیال ہے کہ (الف) اقبال نے جو کام کیا ہے وہ "اسلام میں فلسفۂ دین کی تشکیلِ نو یا، بالفاظ دیگر، ایک نئے علم کلام کی تخلیق" کا کام ہے۔ (ب) علم کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائق دینی اور فلسفہ و سائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے، اور (ج) ڈاکٹر صاحب سرسید کے "اصول تفسیر اور دیگر تحریروں" کے حوالے سے کہتے ہیں کہ علم کلام کا یہ مقصد دو طریقوں سے حاصل ہوسکتا ہے، اور اقبال کا اختیار کردہ طریقہ یہ ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ "مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔" سہیل عمر اقبال کے اس مفروضہ طور پر اختیار کردہ طریق کار کو 'اصولِ تطبیق' کا نام دیتے ہیں اور ان کا کہنا یہ ہے کہ خطبات کے مباحث کو ڈاکٹر ظفر الحسن کی اسی رائے کی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے یا دیکھا جانا چاہیے۔ کہتے ہیں، "ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے تبصرے سے یہ واضح ہوا کہ علامہ کا اختیار کردہ منہاج علم اصول تطبیق سے عبارت ہے۔" (ص 21) مزید یہ کہ: "ہم یہ دیکھیں گے کہ اصول تطبیق کو مطمحِ نظر بنا کر اور مقولات مسلمہ کو بنیاد بنا کر علامہ نے یہ کام کیسے انجام دیا۔" (ص 37)

خطبات اقبال اپنے موضوع پر اتنا بنیادی نوعیت کا کام ہے اور اپنے محتاط اور کہیں کہیں پیچیدہ طرزِ تحقیق و استدلال کے اعتبار سے اتنا عمیق کہ اسے مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے پڑھا اور پرکھا جانا ناگزیر ہے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن کا اختیار کردہ زاویۂ نظر بلاشبہ خطبات کے مطالعے کا ایک جائز طریقہ ہے لیکن واحد یا اہم ترین یا دیگر تمام طریقوں کو کالعدم کر دینے والا طریقہ ہرگز نہیں۔ سہیل عمر نے اپنی تصنیف میں اسی زاویۂ نظر کو اختیار کیا ہے، جو بلاشبہ ان کا حق تھا، لیکن وہ اسے قولِ فیصل یا حرفِ آخر کے طور پر پیش کرتے معلوم ہوتے ہیں اور پڑھنے والے کے لیے اس سے اتفاق کرنا ضروری نہیں۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر ظفر الحسن نے یہ خطبہ صدارت اقبال کی موجودگی میں دیا تھا۔ اگر اقبال نے اس موقعے پر یا بعد میں ان کے بیان کردہ زاویۂ نگاہ کی اپنے کسی بیان میں تائید کی ہو تو میں اس سے لاعلم ہوں۔ سہیل عمر نے بھی ایسا کوئی بیان پیش نہیں کیا جس سے اس کی بابت اقبال کی پسندیدگی یا ترجیح ظاہر ہوتی ہو۔ سہیل عمر کا کہنا ہے کہ اقبال نے ''اصول تطبیق کو مطمحِ نظر'' اور ''مقولاتِ مسلمہ کو بنیاد'' بنایا تھا، اور یہ دعویٰ دلیل یا شہادت کا محتاج ہے، جو فراہم نہیں کی گئی۔ اور جب اقبال کے اپنے بیانات اس زاویۂ نظر کی تردید کرتے دکھائی دیں تو اسے تسلیم کرنا اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔

اقبال ان خطبات میں کیا کرنا چاہتے ہیں، اس سلسلے میں ان کا بیان قطعی غیر مبہم ہے: وہ مغربی فلسفے کے نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کر رہے ہیں، نہ کہ اسلام کے نقطۂ نگاہ سے مغربی فلسفے کا۔ اور میری رائے میں یہ کہنا ممکن ہے کہ ان کا یہ طریق کار مذکورہ اصولِ تطبیق سے مطابقت نہیں رکھتا۔ وہ یہ جاننے کی کوشش کر رہے ہیں کہ جدید مغربی تعلیم سے روشنی پایا ہوا ذہن (جو خود اقبال کا ذہن ہے اور ان کے مخاطبین کا بھی) مذہب اسلام کے حقائق کو کس طرح سمجھ سکتا ہے، اور کیا اس جدید ذہن میں مذہب کے لیے گنجائش موجود ہے۔ خطبات میں زیر بحث آنے والے پیچیدہ سوالات سے نبرد آزما ہو کر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مغربی فلسفے کی روشنی میں مذہب اسلام کو سمجھنا اور ماننا قطعی ممکن ہے۔ ان کا استدلال متعدد مقامات پر ''پرانے تخیلات'' سے متصادم ہے، اور ایسا ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ ان ''پرانے تخیلات'' سے، ان کی ممکنہ خامیوں کے باعث، غیر مطمئن ہونے کے احساس ہی کے نتیجے میں اقبال کو حقائق اسلام کا جدید مغربی تعلیم کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

خود سہیل عمر بھی خطبات میں پیش کیے ہوئے استدلال کا تجزیہ کرتے ہوئے اسے متعدد مقامات

پر مذہب کے روایتی تصور (بقول اقبال ''پرانے تخیلات'') سے مختلف یا متصادم پاتے ہیں۔اس کا اظہار سہیل عمر کئی مختلف طریقوں سے کرتے ہیں، مثلاً: ''مذکورہ استدلال کی رو سے تو شر کو بھی اسی مبدأ سے منسوب کرنا ہوگا اور یہ چیز مذہبی شعور کے لیے قابل قبول نہیں۔'' (ص 87) ''شعورِ مذہبی جو تقاضا رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان چونکہ قدرت مطلقہ نہیں رکھتا لہٰذا اس کا خالق قادر مطلق ہونا چاہیے۔ یہاں فکر استدلالی اور مذہبی شعور میں فرق واقع ہوتا ہے۔'' (ص 9-88) ''یہ نکتہ اللہ کے علم پر ایک تحدید عائد کرتا ہے اور شعورِ مذہبی اسے قبول نہیں کر سکتا۔'' (ص 91) ''اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ دعا کی معنویت اور جواز کا مندرجہ بالا بیان کس حد تک ہمیں اس تصور کے قریب لے جاتا ہے جو قرآن اور آثارِ نبوی سے ملتا ہے۔... اس ضمن میں پہلا فرق تو یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ عبادت و دعا کا دینی مفہوم بھی نتائجیت کا پہلو لیے ہوئے ہے تاہم اس کی عملی تاثیر اور نتائج اخروی نوعیت کے ہیں۔ علامہ نے نتائجیت کے پہلو پر زیادہ زور دیا ہے اور... [قرآن کے] نصوص سے عبادت کے مقصود کا جو تصور ابھرتا ہے [اسے] مصلحتاً اجاگر نہیں کیا۔'' (ص 95) ''...وحی کے بارے میں قرآن میں جو نصوص ملتی ہیں ان سے بھی وحی کے معروضی، موجود فی الخارج اور ماوراء طبیعی ہونے ہی کا مفہوم ملتا ہے۔ ان کے مقابلے میں علامہ کے الفاظ سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے۔ اس کا حل اس صورت میں ممکن ہے کہ اسے سابقہ مقامات کی طرح سامعین کی رعایت کے لیے قریب الفہم اصطلاح کے استعمال سے تعبیر کیا جائے۔ ان کے سامعین حیاتیاتی علوم، سائنسی تصور اور جغرافیائی احوال سے اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی اس ذہنی افتاد اور عملی پس منظر کو مدنظر رکھتے ہوئے مصلحت خطاب اور مصلحت تفہیم کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا گیا۔'' (ص 137) ''شعورِ مذہبی'' کے علاوہ سہیل عمر کے بیان میں ان کے روایتی اور اقبال کے غیر روایتی نقطۂ نظر کا فرق جا بجا ''اشکالات''، ''خطرات''، ''خدشات'' جیسے لفظوں سے ظاہر کیا جاتا ہے۔

یہی ''اشکالات''، ''خطرات''، ''خدشات''، نیز ''شعورِ مذہبی'' سے اختلاف یا تصادم وغیرہ کے ذہنی مسائل ہیں جن کے سبب مثلاً احمد جاوید، نائب ناظم اقبال اکیڈمی، کو اقبال کے بعض بیانات نقل کرتے وقت ''نعوذ باللہ'' کہنا پڑتا ہے (موصوف کے کمالات کا قدرے تفصیلی ذکر آنے کو ہے)، اور انھی مسائل کا اظہار روایتی تصورِ مذہب کے حامل علمانے اقبال کی زندگی میں، اور مابعد، اپنی برافروختگی

اور فتویٰ پردازی کی شکل میں کیا۔ جریدہ کے شمارہ 33 میں خطبات اقبال پر جو تبصرے ڈاکٹر غلام محمد کی زبانی روایت کی سند پر علامہ ندوی سے منسوب کیے گئے، ان میں بھی یہی باتیں زیادہ غیر مصلحت بیں اور دوٹوک انداز سے کہی گئی ہیں۔ خرم علی شفیق نے اپنے مضمون میں واضح کیا ہے کہ اس قسم کے قدامت پرست ردعمل نے اقبال کو آخر تک تشویش میں مبتلا نہیں کیا اور وہ کسی بھی موقعے پر خطبات میں ظاہر کیے گئے اپنے خیالات سے رجوع کرنے پر آمادہ نہیں ہوے تھے۔ سہیل عمر چونکہ ان حضرات کے برخلاف، بوجوہ، اقبال کے خیالات کی بابت نسبتاً نرم رویہ رکھتے ہیں، اس لیے انھوں نے تاویل کی یہ انوکھی راہ نکالی کہ اقبال کو اپنے بیان کردہ طرزِ استدلال سے پیدا ہونے والے ''اشکالات''، ''خطرات''، ''خدشات'' وغیرہ کا بخوبی احساس تھا، لیکن مصلحتِ وقت کے تقاضے اور مخاطبین کے ذہنی مسائل کے لحاظ نے انھیں یہ طرزِ استدلال اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ سہیل عمر کی نیک نیتی اور تاویل کا انوکھاپن اپنی جگہ، لیکن کسی دلیل کی غیر موجودگی میں اسے تسلیم کرنا ممکن نہیں۔

5

آیئے خطبات میں اظہار پانے والے اقبال کے نقطۂ نظر کے بعض ایسے نکتوں پر نظر ڈالیں جن سے سہیل عمر متفق نہیں ہیں اور جو جریدہ میں شائع کیے جانے والے ان اعتراضات کا بھی ہدف بنے ہیں جن کو علامہ ندوی سے منسوب کیا گیا ہے۔ اندازہ ہوتا ہے کہ دونوں ان نکات پر کم وبیش ایک ہی ردعمل ظاہر کر رہے ہیں، فرق ہے تو بس جذبے کی شدت اور لفظوں کے انتخاب کا۔ خطبات کے درج ذیل اقتباسات میں سہیل عمر کی کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں سے نقل کر رہا ہوں اور ہر انگریزی اقتباس کے آخر میں دیا گیا صفحہ نمبر بھی اسی کتاب سے تعلق رکھتا ہے۔ میں نے انگریزی عبارت کو اردو ترجمے پر ترجیح دی ہے کیونکہ میں نے اردو ترجمے کو بیشتر جگہوں پر اقبال کے انگریزی متن کے مقابلے میں گنجلک، اور بعض مقامات پر ناقص پایا۔ ہر اقتباس کے بعد سہیل عمر کا تبصرہ درج کیا گیا ہے جس میں انھوں نے اقبال کے نقطۂ نظر کی بابت اپنے تحفظات ظاہر کیے ہیں:

Religious experience, I have tried to maintain, is

essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the contents of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity.... Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience.... In the lecture that follows, I will aply the intellectual test. (p-54-55)

سہیل عمر: ''سطور بالا میں مذکور امتحان اول کو اس طرح کے وجدان کے لیے قبول کیا جاسکتا ہے جسے ہم نے Psychic تجربات سے منسوب کیا تھا۔ لیکن اس امتحان کو اس ذات کے مشاہدے پر کیونکر لاگو کیا جاسکتا ہے جو ہر تجربے اور واردات سے بالا ہے۔ نیز اگر اس کسوٹی، اس آزمائش کو مشاہدۂ حق کا معیار مان لیا جائے تو Mystic اس وحی قرآنی پر ایمان کی ضرورت سے مستغنی ہو جائے گا جو آنحضرت پر نازل ہوئی کیونکہ اس پیمانے پر تو وہ براہ راست علم حق حاصل کرنے کی استعداد کا حامل قرار پائے گا۔''
(ص 55)

The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was: "God! Grant me knowledge of the ultimate nature of things." (p-48)

سہیل عمر: ''اس دعا کی معنویت پر ہمیں ذرا غور کرنا ہوگا۔ نیز یہ بھی غور کرنا ہوگا کہ نبی علیہ السلام کے عمیق

ترین ایقان اور ایک عام آدمی کے ایمان کے مابین کیا فرق ہے: عام آدمی جو حصول یقین کی خاطر اپنے ایمان کی عقلی بنیادیں تلاش کر رہا ہو۔ نیز یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ کسی عقیدے کی عقلی بنیادوں کی تلاش کسی معاشرے میں کب جنم لیتی ہے۔ (ص 9-48)

Plato despised sense perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge. How unlike the Qur'an, which regards hearing and sight as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world. (p-50)

اقبال کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے: ادراک بالحواس کے بارے میں افلاطون کا خیال قرآن سے متصادم ہے۔ سہیل عمر کا خیال ہے کہ افلاطون کا قول قرآن سے متصادم نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

He [Ghazali] failed to see that thought and intuition are organically related… (p-51)

سہیل عمر اس نکتے پر اقبال سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ غزالی کے مطابق "وجدان بہ اعتبار کیفیت و نوعیت فکر سے مختلف نہیں ہے۔ فکر اپنے درجۂ کمال کو پہنچ کر وجدان میں ڈھل جاتی ہے۔" (ص 51)

The heart is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense perception. It is, according to the Qur'an, something which sees; and its reports, if properly interpreted, are never false.... To describe it as psychic, mystical or supernatural does not detract from its value as experience. (p-53)

سہیل عمر کا خیال یہاں بھی اقبال سے مختلف ہے۔ فرماتے ہیں: "قرآن میں 'فواد' یا 'قلب' کا لفظ بہت سی جگہ آیا ہے۔ معانی کے کئی رنگ اس سے متعلق ہیں مگر ہماری سمجھ کے مطابق کہیں بھی اسے حقیقت

اولیٰ کا علم حاصل کرنے والی ایسی استعداد کے معنی میں نہیں لایا گیا جو اس عمل میں کوئی فاعلی حیثیت رکھتی ہو۔"(ص 53)

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism. The demon in his malice does counterfeit experiences wich creep into the circuit of the mystic state. As we read in the Qur'an: "We have not sent any Apostle or Prophet before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall bring to naught that which Satan has suggested. Thus shall God affirm His revelation, for God is Knowing and Wise." (22:25) (p-57)

سہیل عمر کہتے ہیں: "اس استدلال پر کئی اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ نذیر نیازی صاحب نے اپنے ترجمے کے حاشیے میں صاف لکھا ہے کہ ان کے خیال میں آیت مذکورہ بالا اس جگہ منطبق نہیں ہوتی۔" (ص 58) (نذیر نیازی کا خیال اپنی جگہ، لیکن کیا یہ اقبال کے رد میں کافی دلیل ہے جن کا واضح طور پر یہ کہنا ہے کہ یہ آیت اس جگہ منطبق ہوتی ہے؟ اس سے تو بس اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا موقف نذیر نیازی اور سہیل عمر سے مختلف ہے۔)

All I mean to say is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category. (p-62)

The interpretation that the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted...(p-63)

The incommunicability of mystic experience is due

to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. (p-63)

Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea, which, in its turn, tends to develop... out of itself its own visible garment. (p-64)

سہیل عمر: ''اگر اس خصوصیت پر زور دیا جائے تو وحی اور الہام کے درمیان امتیاز کی دیوار ڈھے جائے گی کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ہر دو صورتوں میں تجربے کے حاصلات اور مافیہ کو منتقل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی فکری تعبیر بصورت منطقی قضایا کا ابلاغ کیا جاتا ہے۔ اگر ایسا کیا جائے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وحی نبوی کے الفاظ ربانی نہیں ہوتے بلکہ نبی کے اپنے ہوتے ہیں اور قرآن کے الفاظ براہ راست منزل من اللہ نہیں ہیں۔'' (ص 64)

The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe 'as known to us' is only a partial expression. (p-85)

From the Ultimate Ego only egos proceed.... Every atom of Divine energy, however low in the scale of esixtence, is an ego. (p-87)

سہیل عمر کہتے ہیں: ''یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ظہور ذات کا یہ عمل اس عمل خود دمیدگی سے کس طرح مختلف ہے جو اقلیم نامیات یا نمو پذیر اشیا میں سامنے آتا ہے نیز یہ کہ اگر انائے مطلق کا ظہور پذیر ہونا اس کے عمل تخلیق کے مترادف ہے تو صفحۂ ہستی پر ظاہر ہونے والی ہر شے کا مبداء اور اصل اس انائے مطلق کی فطرت ہی ہوگا۔ اگر ہر انا ربانی اور قدسی ہے تو اس کا فعالیت کا ہر معلوم بھی ربانی اور قدسی صفت ہوگا: لیکن امر واقعہ یوں نہیں ہے۔ دوسری طرح دیکھئے تو صفحۂ ہستی پر صرف مظاہر خیر ہی نہیں بلکہ شر اور شیطان کے آثار بھی موجود ہیں۔ مذکورہ استدلال کی رو سے تو شر کو بھی اسی مبداء سے منسوب کرنا ہوگا اور یہ چیز مذہبی شعور کے لیے قابل قبول نہیں۔'' (ص 87)

No doubt, the emergence of egos endowed with power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the freedom of the all-inclusive Ego. But the limitation is not externally imposed. It is born out of His own creative freedom whereby He has chosen finite egos to be participators of His life, power and freedom. (p-89)

سہیل عمر: ''مگر اختیار یا آزادی مقولات مذہبی میں سے ایک ہے اور انسان کے اخلاقی اور مذہبی شعور کا جزو ہے اگر اس کو بے ساختہ اور از خود فعلیت کا ہم معنی قرار دیا جائے تو اس کی معنویت جاتی رہے گی اس اعتبار سے تو پودے بھی جزواً آزاد اور جانور پوری طرح آزاد ہیں کیونکہ وہ کسی خارجی دباؤ کے تحت حرکت نہیں کرتے بلکہ اندرونی داعیے سے متحرک ہوتے ہیں۔'' (ص 89)

The spirit of all true prayer is social. (p-94)

The Islamic form of association in prayer, therefore, besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man. (p-95)

سہیل عمر: ''عبادت کی معنویت اس کی فی نفسہٖ اور بالذات قدر و قیمت سے متعین ہونا چاہیے نہ کہ ان سماجی، نفسیاتی اور عملی نتائج سے جو اس کے ذیلی ضمنی اثرات تو شمار ہو سکتے ہیں مگر اس کا جواز وجود قرار نہیں دیے جا سکتے۔'' (ص 95)

A colony of egos of a lower order out of which emerges the ego of a higher order, when their association and interaction reach a certain degree of co-ordination. It is the world reaching the point of self-guidance wherein the Ultimate Reality, perhaps, reveals its secret, and furnishes a clue to its ultimate nature. (p-102)

The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature. (p-102)

سہیل عمر: ''تخلیق کا تصور جو مذہب کا ایک جزو ہے وہ یہاں پس منظر میں چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ ارتقائے صدوری Emergent Evolution کو مل جاتی ہے۔ شعور مذہبی کے لیے آفرینش کا یہ نظریہ بہت وحشت انگیز ہے کیونکہ اس میں پہلا خطرہ تو یہ ہے کہ اس سے انسان اور خدا کی غیریت اور دوئی ثنتی معلوم ہوتی ہے نیز تنزیہ پر زد پڑتی ہے۔ پھر یہ کہ شر اور خیر ایک کل کا جزو دکھائی دیتے ہیں اور یہ بھی قبول کرنا مشکل ہے۔ سوم یہ کہ یہاں غیر نامیاتی اور غیر ذی حیات inorganic سطح وجود سے انکار نظر آتا ہے جو امر واقعہ کے خلاف ہے۔'' (ص 102)

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries… (p-115) (p-117)

Another way of judging the value of a prophet's religious experience, therefore, would be to examine the type of manhood that he has created, and the cultural world that has sprung out of the spirit of his message. (p-116)

سہیل عمر: ''یہاں یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ اس استدلال کے منطقی نتیجے میں ولایت اور نبوت کا فرق اپنی اساس میں باقی نہیں رہتا۔... مسئلہ یوں اٹھتا ہے کہ نبوت کو اختباریت کی کسوٹی پر پرکھنا ایک مناسب بات ہوگی یا نہیں؟'' (ص 102) ''اس عبارت میں نبی اور نبوت کے تصور کی تفہیم کے لیے اس کو نابغہ کی تشبیہ سے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس لیے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے بظاہر یہ تصور خدا سے منقطع لگتا ہے اور سماجی مصلح یا تخلیقی فنکار سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتا ہے اور اسے خدا کے حوالے کے بغیر بھی کائنات کے لیے استعمال کرنا ممکن ہے۔'' (ص 117)

The way in which the word *wahy* (inspiration) is used in the Qur'an shows that the Qur'an regards it as a universal

property of life; though its nature and character are different stages of the evolution of life. (p-117)

سہیل عمر: ''اس عبارت سے پہلا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ وحی فوق الطبیعی اور عالم غیب کی چیز نہیں ہے بلکہ ایک کاملاً طبعی مظہر ہے۔... ایک اصطلاح شرعی جو شعور مذہبی کا لازمہ ہے اور معروضی حقیقت کے طور پر مذہب کے امر واقعہ ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ سابقہ صفحات میں بیان کردہ تصور وحی کا اس تصور سے منطبق ہونا مشکل نظر آتا ہے۔'' (ص 118)

The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality. (p-119) (p-121)

سہیل عمر: ''... حکومت کو وراثت سے مشروط کسی بھی دین اور تمدن نے تسلیم نہیں کیا۔ البتہ موروثی شہنشاہیت کو یکے از امکانات کے طور پر قبول کیا ہے یا پھر مظاہر زوال میں اس نے غلبہ کر لیا ہے۔ خود اسلام کی تاریخ میں جو ایک طویل سلسلہ ملوکیت نظر آتا ہے وہ اسی امکان کا وقوع در تاریخ ہے۔ اسے رد کرنے سے ہمیں اپنی تاریخ کو رد کرنا ہوگا اور اس سے ان گنت مسائل پیدا ہو جائیں گے۔'' (ص ۱۲۳-۱۲۲) لفظ ''ملوکیت'' کے استعمال کی وضاحت کے طور پر حاشیے میں کہتے ہیں: ''یہ لفظ بعض مصنفین کی تحریروں میں ایک منفی اور تحقیری مفہوم کا حامل بن کر ابھرا ہے۔ ہم اسے اس کے لغوی معنی میں برت رہے ہیں اور اس سے صرف ایک طرز حکمرانی کی شناخت مقصود جانتے ہیں جو اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی۔'' (ص 131)

The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation. It is only natural that Islam should have flashed across the consciousness of a simple people untouched by any

of the ancient cultures, and occupying a geographical position where three continents meet together. (p-135)

سہیل عمر: ''اس اقتباس میں جو لفظ World Life استعمال کیا گیا ہے... یہ اصطلاح ایک الٰہ شخصی پر ایمان کو مستلزم نہیں ہے۔ اس میں ایک طبیعی تصور کی جھلک ملتی ہے جس سے مذہب مظاہر طبیعی میں سے ایک چیز معلوم ہونے لگتا ہے اور عام انسانی تجربے کی سطح پر آ کر حیاتیاتی تصورات کے قبیل میں سے محسوس ہونے لگتا ہے۔'' (ص 136)

وغیرہ۔

6

اقبال خطبات میں ظاہر کیے گئے اپنے خیالات سے جزوی یا کلی طور پر رجوع کرنے پر آمادہ تھے یا نہیں، یہ بحث بہت سے لوگوں نے مختلف موقعوں پر اٹھائی ہے۔ پروفیسر مرزا منور کی رائے خود سہیل عمر نے (تائید اور تحسین کے انداز میں) درج کی ہے کہ ''علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔ 'فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد' ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔'' یہ مستقل کتاب میری معلومات کے مطابق اب تک نہیں لکھی گئی، اس لیے اس کے مفروضہ نتائج کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنا ممکن نہیں، البتہ خرم علی شفیق کے مضمون میں اس موضوع پر خاصی بحث ملتی ہے جس کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اقبال کی فکر ترقی پا کر مرزا منور، خالد جامعی وغیرہم کی سطح تک نہیں پہنچی تھی (بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قسم کی ترقی کو اصطلاحاً ''ترقی معکوس'' کہا جاتا ہے) اور ان کے خیالات آخر دم تک وہی رہے جو انھوں نے خطبات میں بیان کیے تھے۔ اس مضمون کے جز 4 میں شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ کے اس اقتباس کے معاملے کا تجزیہ کیا گیا ہے جو اقبال نے اپنے خطبۂ اجتہاد میں پیش کیا تھا۔ جریدہ میں علامہ ندوی سے منسوب تبصروں میں اس معاملے کا جو ذکر آتا ہے، اسے خرم علی شفیق نے ''رجوع کی ایک اور فینٹسی'' کے تبصرے کے ساتھ یوں نقل کیا ہے:

''شاہ ولی اللہ کے نام سے غلط حوالہ پیش کرنا ایک ایسے خطبے میں جسے علما کی نظر سے گزرنا تھا بڑی جرأت کی بات تھی۔ ماجد صاحب نے اس غلطی کو بھی واضح کیا تھا لیکن مرحوم پر یہ غلطی

اس وقت واضح نہ ہو سکی۔ جب اقبال مرحوم پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ان سے بہت بڑی غلطی ہوئی اور امت کے اجماع کے برعکس رائے دی گئی ہے اور دلیل بھی محرف ہے تو وہ دل گرفتہ ہوئے۔ مجھ سے خط و کتابت کے ذریعے استفسار کیا۔ دوسرے علما سے بھی رجوع کیا۔ خطبات پر نظر ثانی کا وعدہ کر لیا لیکن مہلت نہ ملی۔ اقبال مرحوم کے مسودات میں نظر ثانی شدہ عبارتیں مل سکتی ہیں۔'' (احیائے علوم، شمارہ 14، صفحہ 36)

خرم علی شفیق کہتے ہیں کہ اس موضوع پر علامہ ندوی سے اقبال کی مراسلت میں اس ''دل گرفتگی'' کا کوئی شائبہ نہیں ملتا، بلکہ ''پہلے اجتہاد پر خطبہ دیا تھا، اب پوری کتاب لکھنے کا ارادہ ہے، اور یہ وفات سے صرف بیس مہینے قبل کی بات ہے۔...وہ نظر ثانی کا وعدہ کب کیا؟ خطبات کے مباحث سے اقبال کا رجوع ایک... فینٹسی ہے...'' (ص 37)

عجب اتفاق ہے کہ سہیل عمر کی کتاب کے آخر میں ضمیمہ 3 کے طور پر شامل ان کے مضمون ''سزایا ناسزا'' میں اقبال کے اسی خطبے میں شاہ ولی اللہ سے منسوب اسی اقتباس کا کم و بیش اسی انداز میں ذکر آیا ہے جس انداز میں علامہ ندوی سے منسوب مندرجہ بالا تبصرے میں۔ (فرق صرف اتنا ہے کہ جس شے کو مندرجہ بالا اقتباس میں ''دل گرفتگی'' کہا گیا اسے سہیل عمر اقبال کے ''تحیر'' سے موسوم کرتے ہیں۔ باقی مضمون واحد ہے۔) دونوں کی اطلاع یہ ہے کہ اقبال نے مذکورہ اقتباس شبلی کی الکلام سے لیا تھا۔ سہیل عمر بتاتے ہیں کہ ''شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔'' (ص 201)

آیئے پہلے یہ دیکھیں کہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی اس عبارت کو اپنے خطبے میں کس طرح استعمال کیا ہے۔ موضوع زیر بحث یہ ہے کہ مذہبی روایات (احادیث) کے کون سے حصوں کا تعلق قانونی معاملات سے ہے اور کن کا قانون کے سوا دیگر معاملات سے۔ قانون سے متعلق روایات میں سے بعض ایسی ہیں جو قبل از اسلام زمانے میں عرب میں مروج تھیں اور جنھیں جوں کا توں اسلامی روایت میں شامل کر لیا گیا۔ اقبال شاہ ولی اللہ کی عبارت کا اپنے الفاظ میں خلاصہ پیش کر کے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جرائم کی سزاؤں سے متعلق روایات کو، جو عرب قوم کی عادات اور حالات کے مطابق تھیں، جوں کا توں

اختیار یا نافذ کیا جانا مناسب نہیں۔

سہیل عمر کہتے ہیں کہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی مذکورہ عبارت کو ''اپنے استدلال کے لیے... بنیاد بنایا۔'' میرے خیال میں یہ بات درست نہیں۔ شاہ ولی اللہ کا ذکر آنے سے پہلے کے جملوں میں وہ اپنا یہ نقطۂ نظر بیان کر چکے ہیں کہ دونوں قسم کی روایات میں فرق کیا جانا ضروری ہے، یعنی دونوں قسم کی روایات کو نافذ یا اختیار کرنے میں ایک جیسی سختی مناسب نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی عبارت کو اقبال نے دلیل کے طور پر نہیں بلکہ اپنے نقطۂ نظر کی ایک "illuminating" وضاحت کے طور پر استعمال کیا ہے۔ خطبات میں کسی بھی جگہ کسی اسلامی یا مغربی شخصیت کے قول کو دلیل کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا بلکہ اقبال نے ہر قول کو اپنی دانش کے مطابق پرکھ کر یہ طے کیا ہے کہ وہ اس سے کس حد تک اتفاق یا اختلاف رکھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے قول کو دلیل کے طور پر استعمال کرنا، خود سہیل عمر کے مذکورہ بالا مفروضات کی رو سے بھی، ناموزوں معلوم ہوتا ہے۔ آپ خود سوچیے، اقبال جن لوگوں سے مخاطب ہیں وہ آپ کے خیال کے مطابق ''وحی کے وجود یا اس کے ممکن ہونے کے بارے میں ہی متشکک'' (ص 183) ہیں، اور قرآنی نصوص تک کو کوئی اہمیت نہیں دیتے؛ پھر بھلا شاہ ولی اللہ کا قول ان کے لیے استدلال کی بنیاد کیونکر بن سکتا ہے؟ شاہ ولی اللہ سے منسوب عبارت کا خلاصہ اقبال نے اس بنا پر اپنے خطبے میں استعمال کیا ہے کہ وہ ان کے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتا ہے۔ خرم علی شفیق نے علامہ ندوی کے نام اقبال کے 7 اگست 1936 کے خط کا حوالہ دیا ہے جس میں اقبال انگریزی زبان میں ایک کتاب تحریر کرنے کا ارادہ ظاہر کر کے کہتے ہیں: ''اس کتاب میں زیادہ تر قوانین اسلام پر بحث ہو گی کہ اس وقت اسی کی زیادہ ضرورت ہے۔'' اگر اقبال کا موقف اسلام میں شامل قانونی روایات کو (یعنی مثلاً ان سزاؤں کو جنھیں ہمارے یہاں بعض لوگ غلط فہمی میں ''اسلامی سزائیں'' یا ''شرعی سزائیں'' کہتے ہیں) جوں کا توں نافذ کرنے کے حق میں ہوتا تو یہ موقف تو ''پرانے تخیلات'' میں پوری وضاحت سے بیان کردہ موجود ہی تھا، اس پر بحث کی ضرورت کیوں محسوس کی جاتی؟ صاف ظاہر ہے کہ اقبال کا موقف یہ تھا کہ ان سزاؤں کا تعلق عرب کی قبل از اسلام روایات سے تھا جنھیں، اس ''خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنا پر''، اسلامی روایات میں قائم رکھا گیا تھا اور دیگر قوموں اور دیگر حالات میں ان کو جوں کا توں نافذ نہیں کیا جانا چاہیے۔ اور خرم علی شفیق کی بحث سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال نے اپنے اس

موقف میں آخر تک ترمیم نہ کی۔ (اقبال کے علاوہ شبلی بھی اسی رائے کے معلوم ہوتے ہیں۔) سہیل عمر کا موقف اقبال سے متضاد ہے، جیسا کہ خطبات کے دیگر متعدد مقامات پر ہے، جو کوئی عجیب بات نہیں۔

پاکستان میں یہ بحث نئے سرے سے اس وقت شروع ہوئی جب جنرل ضیاء الحق کے دورِ اقتدار میں، جسے پاکستانی عوام کی بہت بڑی تعداد (ایک موقف کے مطابق اکثریت) غاصبانہ آمریت کا دور سمجھتی ہے، وہ عمل شروع کیا گیا جسے اسلامائزیشن کا نام دیا جاتا ہے۔ اس عمل میں ان سزاؤں کا نفاذ بھی شامل تھا، جو ایک غیر نمائندہ اور غیر منتخب اقتدار کے زور پر، کسی مذہبی، آئینی یا اخلاقی اختیار کے بغیر کی گئی قانون سازی تھی، جسے بہت سے لوگ مذہب کی ایک مخصوص تعبیر کو پاکستانی عوام پر ان کی مرضی کے خلاف، یا کم از کم ان کی آزادانہ مرضی معلوم کیے بغیر، زبردستی مسلط کرنے کا عمل سمجھتے ہیں۔ ان قوانین سے پاکستان کے عوام کی بہت بڑی تعداد (یا اکثریت) سخت اختلاف رکھتی ہے اور ان کو منسوخ کرنے کے حق میں ہے۔ جدید دور میں اجتہاد کے پوری طرح اہل مجتہد کے طور پر اقبال کا موقف بھی اس موجودہ عوامی موقف کی واضح طور پر تائید کرتا ہے۔ سہیل عمر اور ان کے ہم خیال حضرات کو اس کے مخالف موقف پر قائم رہنے کا حق حاصل ہے، لیکن انھیں یہ حق حاصل نہیں کہ اپنے موقف کو متفق علیہ قرار دیں جبکہ دوسرے موقف کی موجودگی اور جمہورِ امت کی اس کے لیے حمایت کسی ابہام کے بغیر عیاں ہے، اور یہ حق بھی حاصل نہیں کہ تاویل کے ذریعے سے اقبال کو اپنے موقف کا حامی ظاہر کرنے کی کوشش کریں جبکہ اقبال نے اپنے خطبے میں اپنا موقف کسی ابہام کے شائبے کے بغیر بیان کر دیا ہے۔ سہیل عمر کا کہنا ہے:

> ''شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جا سکتا کہ آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد اور اقوام و ملل کی رنگارنگی اور تنوع کے روبرو اسلام کی شرعی سزاؤں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے؟ یہ سوال ہمارے اقبال شناسی کے حلقوں کا ہو تو ہو، شاہ صاحب کا نہیں ہے۔'' (212)

دیانت داری کا تقاضا یہ تھا کہ سہیل عمر اقبال شناسوں کے ساتھ اقبال کو بھی شامل کرتے، کیونکہ یہ سوال ان کا بھی ہے۔ اور اس سوال پر غور کرنے کے بعد اقبال اس غیر مبہم نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان سزاؤں کو نافذ نہیں کیا جانا چاہیے۔

یہ سوال شاہ ولی اللہ کا ہے یا نہیں، اس نکتے کا تعلق مذکورہ عبارت کے انتساب سے ہے۔ سہیل عمر کے خیال میں اقبال کی بیان کردہ عبارت کو شاہ ولی اللہ سے منسوب کرنا درست نہیں۔ لیکن یہ بھی متفق علیہ موقف نہیں۔ جن اہلِ رائے حضرات سے سہیل عمر نے اس سلسلے میں استصواب کیا، ان میں سے کئی ایک نے دستیاب شہادتوں کی روشنی میں یہ رائے دی کہ شبلی نے شاہ ولی اللہ کے موقف کی جو ترجمانی کی ہے وہ درست ہے اور اقبال نے اگر شبلی کی تعبیر کو اختیار کیا ہے تو ٹھیک کیا ہے۔ سہیل عمر کا کہنا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے فکری تناظر میں یہ سوال نہیں اٹھایا جا سکتا؛ بعض دوسرے اہل علم حضرات کا کہنا ہے کہ شاہ ولی اللہ کا مقصودِ کلام وہی ہے جو شبلی اور اقبال نے بیان کیا۔

بحث کے تیسرے نکتے کے طور پر اپنے مضمون میں سہیل عمر اس بات کے حق میں بحث کرتے ہیں کہ اقبال شاہ ولی اللہ سے اس عبارت کے انتساب سے مطمئن نہیں تھے اور اپنے خطبے پر نظر ثانی کرنا چاہتے تھے، لیکن ''علامہ کی حیات نے اس خطبے کے ترجمے کی نظر ثانی یا اصل متن کی نظر ثانی شدہ اشاعتِ مکرر تک وفا نہ کی۔'' (ص 216) قبلہ سہیل عمر صاحب، خالد جامعی نے آپ سے یہی بات تو منسوب کی تھی، پھر بھلا آپ اس کا حوالہ دینے پر کیوں برہم ہوئے؟

بہر کیف، اقبال نے ممکن ہے خطبے کا متن تیار کرتے وقت شاہ ولی اللہ کی کتاب کا اقتباس شبلی کی الکلام سے لیا ہو، لیکن بعد میں (خرم علی شفیق کی تحقیق کے مطابق 1929 میں) انھوں نے علامہ ندوی کے نام خط میں لکھا تھا کہ ''شاہ ولی اللہ کی کتاب بھی نظر سے گزر گئی ہے۔'' (احیائے علوم، شمارہ 14، ص 36)

سہیل عمر مزید کہتے ہیں: ''علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت وارد ہوتی ہے اپنی اولین شکل میں ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا۔ موجودہ شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا۔'' (خطبات اقبال نئے تناظر میں، ص 216) ''بہر کیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعۂ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انہیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدر آباد اور بعد ازاں علی گڑھ میں پیش کیا گیا۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گذر گئے۔'' (ص 218)

''گزر گئے'' یوں تو بات کہنے کا ایک طریقہ ہے، لیکن اس سے گمان ہوتا ہے کہ خطبات طباعت کے مرحلے سے (غالباً اپنے اندرونی داعیے پر) یوں گزر گئے جیسے احیائے علوم اس مرحلے سے دبے

پاؤں گزر جاتا ہے اور مدیر کو کانوں کان خبر نہیں ہونے پاتی! یا یہ کہ خطبات اقبال کے علم، مرضی یا اجازت کے بغیر شائع کر دیے گئے تھے۔ تاہم، دستیاب شہادتوں سے ایسا اندازہ نہیں ہوتا۔ یہی نہیں، بلکہ خرم علی شفیق نے اطلاع دی ہے کہ 1934 میں خطبات کا بین الاقوامی ایڈیشن اقبال کی نہ صرف مرضی سے بلکہ ان کی نگرانی میں شائع ہوا۔ اس کے بعد اس قیاس آرائی (خرم علی شفیق کے الفاظ میں ''فینٹسی'') کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ اقبال اس عبارت کے انتساب سے مطمئن نہیں تھے اور اس پر، یا اس موضوع کے بارے میں اپنے موقف پر، نظر ثانی کرنا چاہتے تھے۔

7

''خطبات اقبال'' پر علامہ ندوی سے منسوب تبصروں پر اقبال اکیڈمی کے نائب ناظم احمد جاوید نے بھی اظہار خیال فرمایا ہے۔ اس اظہارِ خیال کی ترکیبِ استعمال کو ان سے منسوب مضمون کے آخری پیراگراف میں یوں بیان کیا گیا ہے:

> ''ان امالی کے بنیادی اعتراضات پر جو تبصرے کیے گئے ہیں وہ بھی فی البدیہہ ہیں انہیں اسی طرح سے پڑھنا چاہیے۔ جیسے کسی گفتگو کا مطالعہ کیا جائے۔ باقاعدہ تحقیقی جواب لکھنے کے لیے وقت بھی زیادہ چاہیے تھا اور تحریر میں طوالت بھی پیدا ہو جاتی اس لیے اس کی نوبت نہیں آئی۔ ویسے بھی یہ اعتراضات علمی انداز میں نہیں کیے گئے۔ ان پر گفتگو کا یہی اسلوب مناسب تھا۔'' (احیائے علوم، شمارہ 14، صفحہ 26)

نائب ناظم موصوف کی ابتدائی وجہِ شہرت چند برس پیشتر کی وہ گفتگو تھی جو انھوں نے اپنے دو عدد مرعوب مداحوں، آصف فرخی اور قیصر عالم، کے ساتھ فرمائی تھی اور جس کا موضوع تینوں محوِ گفتگو حضرات کے سابق پیر و مرشد محمد حسن عسکری کے کمالات تھے۔ (اس گفتگو کے غیر مدون متن کو الہ آباد کے مرحوم رسالے شب خون میں شائع کیا گیا تھا، لیکن جب اس گفتگو کے غیر مہذب لہجے اور اوٹ پٹانگ نفسِ مضمون پر دو غیر مرعوب نقادوں مبین مرزا اور صابر وسیم نے سختی سے گرفت کی تو اس متن کو پاکستان میں شائع کرانے کا ارادہ مصلحتاً ٹال دیا گیا۔ اس گفتگو کو پاکستان میں اب تک شائع نہیں کرایا گیا ہے۔)

معلوم ہوتا ہے بے تکان زبانی گفتگو نے احمد جاوید کے اظہارِ ذات کے اصل اسلوب کی حیثیت اختیار کر

لی ہے۔ اقبال اکیڈمی کے جریدے اقبالیات میں احمد جاوید کے ملفوظات شائع کیے جاتے ہیں۔ جنوری تا مارچ 2006 کے شمارے میں یہ ملفوظات ''اقبال تصور زمان و مکاں پر ایک گفتگو'' کے عنوان سے شامل ہیں اور ان کے ''ضبط و ترتیب'' کا سہرا کسی طارق اقبال کے سر باندھا گیا ہے جو یا تو اکیڈمی میں نائب ناظم کے ماتحت ہونے کی وجہ سے بندگی بیچارگی کے شکار ہوں گے یا پھر موصوف کے مریدوں میں شامل ہوں گے، جن کی تعداد میں اس وقت سے تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے جب سے انھوں نے ٹیلی وژن کے ایک تجارتی چینل پر وعظ فروشی کا دلچسپ مشغلہ اختیار کیا ہے۔ (یہ مشغلہ علمائے حق کے اس واضح فیصلے کے باوجود اختیار کیا گیا ہے کہ ٹیلی وژن دیکھنا اور اس پر جلوہ افروز ہونا قطعی حرام ہے، اور اس مشغلے سے ہونے والی آمدنی رزقِ حرام کی تعریف میں آتی ہے۔ حوالے کے لیے ملاحظہ کیجیے مولانا یوسف لدھیانوی کی تصنیف آپ کے مسائل اور ان کا حل۔) قدرت اللہ شہاب کے مبینہ خلیفہ اشفاق احمد کے گزر جانے کے بعد ٹیلی وژن کے مہا اُپدیشک کی یہ پُول (slot) خالی پڑی تھی، جس میں نائب ناظم نے خود کو بخوبی دھانس لیا (جاے خالی را دیوی گیرد) تا کہ انٹرٹینمنٹ کے رسیا ناظرین کی لذت اندوزی کے تسلسل میں خلل نہ پڑے۔ ان مواعظ کے درمیان واقع ہونے والے تجارتی وقفوں میں ناظرین کو دیگر فروختنی اشیا خریدنے کی بھی ترغیب دی جاتی ہے۔ خیر، جب انٹرٹینر اور انٹرٹینڈ دونوں فریق اس سودے سے خوش ہیں تو ہمارا آپ کا کیا جاتا ہے۔ رہا نائب ناظم موصوف کا ایمان، تو اس کا ذکر ہی کیا، رہا رہا نہ رہا نہ رہا۔

اوپر کے اقتباس کی روشنی میں عسکری اور اقبال کی مثالوں سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ احمد جاوید جس موضوع کو ''غیر علمی انداز'' کا حامل خیال فرماتے ہیں اس پر گفتگو کا یہی اسلوب مناسب سمجھتے ہیں — اور یہ بات کم و بیش ہر موضوع پر صادق آتی ہے۔ اس طرزِ عمل کا ایک ضمنی فائدہ یہ بھی ہے کہ ملفوظات کا متن شائع ہونے پر کوئی اعتراض سامنے آئے تو صاحبِ ملفوظات بڑی آسانی اور بے نیازی سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ تو زبانی گفتگو تھی جو کسی تیاری اور حوالوں کی موجودگی کے بغیر کی گئی تھی، اور اسے اسی طرح پڑھا جانا چاہیے جیسے کسی گفتگو کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ تاہم اس امر کی حکمت بہت سے لوگوں کی سمجھ سے بالاتر ہے کہ مناسب تیاری کے ساتھ معروف تحقیقی اسلوب میں اظہارِ خیال سے اجتناب کیوں ضروری ہے۔

اس کی ایک ممکنہ وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ دانش وعلاّمگی کا فی البدیہہ وفور اس قدر منھ زور ہے کہ کاغذ اور قلم اس کا ساتھ نہیں دے پاتے۔ پھر موصوف کی پاٹ دار آواز اور پاٹے خانی لہجہ خود ان کے کانوں کو اس قدر بھانے لگا ہے کہ نالے کو ذرا دیر کے لیے بھی سینے میں تھامنا ان کے لیے قریب قریب ناممکن ہو گیا ہے۔ (گفتگو سے اور بڑھ جاتا ہے جوشِ گفتگو۔) علاوہ ازیں اس سے اپنی ذات کے بارے میں موصوف کے فرضی تصور کی تصدیق ہوتی ہے کہ کسی اونچی جگہ پر بیٹھے فانی انسانوں کے اشکالات کو اپنی بے مہار گفتگو سے رفع کیے چلے جا رہے ہیں۔ (بقولِ اقبال: اس بلندی سے زمیں والوں کی پستی اچھی) اپنے اس تصور کی غمازی ان کے فقروں میں اختیار کردہ لہجے سے جا بجا ہوا کرتی ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں۔ اقبالیات کے محولہ بالا شمارے میں ''استفسارات'' کے عنوان سے ایک گوشہ قائم کیا گیا ہے جس میں علامہ احمد جاوید کے سامعین اقبال کی شاعری کے بارے میں اپنے استفسارات واشکالات پیش کرتے ہیں اور پھر موصوف کے جوابات سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ (حسنِ اتفاق سے طارق اقبال اپنے تہہ کیے ہوئے زانوئے تلمذ، یا بقولِ یوسفی زانوئے تلذذ، کے ساتھ یہاں بھی موجود ہیں۔) ذیل کی مثالیں نائب ناظم کی گفتگو پر مبنی اسی متن سے لی گئی ہیں: ''یہ سوال اس لحاظ سے اچھا ہے کہ اس کے ذریعے سے شعر فہمی کے بعض ضروری قاعدے سامنے آ جائیں گے۔ کچھ باتیں نمبر وار عرض کی جا رہی ہیں، ان پر غور فرمالیں، تو یہ مسئلہ بلکہ اس طرح کے دیگر مسائل بھی حل ہوسکتے ہیں۔'' (ص 240) ''آیئے آپ کے اشکالات کی طرف چلتے ہیں۔'' (243) اقبالیات کے اسی شمارے میں نائب ناظم نے اقبال کے ایک شارح خواجہ محمد ذکریا کی تفہیم بال جبریل کی ''اغلاط اور نقائص'' پر گرفت اور خواجہ صاحب کے مفروضہ اشکالات کو رفع کرنے کی سعی فرمائی ہے۔ لہجہ بدستور پاٹے خان سے مستعار ہے: ''پہلے خواجہ صاحب کی عبارت یا اس کا خلاصہ انھی کے لفظوں میں نقل کیا جائے گا اور پھر تبصرہ کے عنوان سے اس فہرست کے مشمولات کو کھولا جائے گا۔ اس کے بعد فرہنگ کا جائزہ لیا جائے گا۔ لیکن پیشتر اس کے اس عمل کا باقاعدہ آغاز کیا جائے، مناسب ہوگا کہ ایک آدھ بات شعر کی تشریح وتفہیم کے اصول وآداب کے حوالے سے عرض کر دی جائے۔'' (ص 145) ''امید ہے اب یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ اس شعر کے بارے میں یوں کہنا چاہیے...'' (ص 167) وغیرہ۔ لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ لہجہ صرف پروفیسر خواجہ محمد ذکریا اور طارق اقبال جیسے لوگوں کے سلسلے میں اختیار کیا جاتا ہے۔ باعثِ

تخلیقِ اقبال اکیڈمی —یعنی اقبال— کا بھی ذکر ہو تو انداز گفتگو ویسا ہی مربیانہ، بلکہ سرپرستانہ رہتا ہے۔ موصوف اپنے ملفوظات میں ایک مقام پر فرماتے ہیں: ''سردست ہم اپنی توجہ اسی نکتے پر مرتکز رکھیں گے کہ اقبال دو چیزوں میں پائے جانے والے صریح تناقض کو رفع کیسے کرتے ہیں اور کیوں؟ کیسے کا جواب تو یہ ہے کہ وہ وجہِ تناقض کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور جہاں تک کیوں کا تعلق ہے تو اس کا جواب ہم دے چکے ہیں: کسی پہلے سے موجود خیال کو استدلال اور بیان کی سطحوں پر ثابت اور مستحکم کرنے کے لیے۔'' (ص 106) ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے، ''پیامِ مشرق میں اقبال نے ابلیس سے اپنا دفاع اسی پوچ اور بے اصل دعوے اور استدلال پر کروایا ہے...'' (ص 60-159) بالِ جبریل کی غزل کے شعر (اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی/ خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا) کے ضمن میں ارشاد ہوتا ہے: ''میں خود اس شعر کی تشریح اس لیے نہیں کرنا چاہتا کہ مجھے یہ شعری اعتبار سے معمولی اور فکری اعتبار سے غلط اور قابلِ اعتراض لگتا ہے۔... اس شعر میں بنیادی طور پر یہی کہا گیا ہے جو میں نے نعوذ باللہ پڑھ کر لکھا۔'' (ص 158) بالِ جبریل ہی کی ایک اور غزل کے شعر (باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں/ کارِ جہاں دراز ہے، اب مرا انتظار کر) کے متعلق فرماتے ہیں: ''...یا تو خدا کو انتظار کروانے والی تعلّی پر ڈھنگ سے گرفت کی جانی چاہیے تھی یا اس کی کوئی ایسی تاویل ہونی چاہیے تھی کہ پڑھنے والا گستاخی کے تاثر سے نکل آتا...'' (ص 169) یوں تو نائب ناظم کی گفتگو غیر ارادی مزاح کے نمونوں سے ایک سرے سے دوسرے سرے تک اٹی ہوئی ہوتی ہے، لیکن اس شعر کے ذکر میں انھوں نے دانستہ مزاح پیدا کرنے کی بھی کوشش فرمائی ہے: '''کارِ جہاں کی درازی' کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہے جو چاندرات کو خیاطوں کے ذہن پر چھایا ہوتا ہے...'' (ص 169) اسی غزل کے ایک اور شعر (روزِ حساب جب مرا، پیش ہو دفترِ عمل/ آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر) پر اپنے مچان کی اونچائی سے خواجہ ذکریا کو ڈپٹتے ہوئے فرماتے ہیں: ''اللہ کا ندامت محسوس کرنا اللہ کو نہ ماننے والے کے دماغ میں بھی نہیں آسکتا۔ اس انتہائی فضول غلطی میں کچھ دخل اس شعر کا بھی ہے لیکن باقی کارنامہ شارح کا ہے۔'' (ص 170)

محمد حسین آزاد کے اسلوب میں کہا جائے تو احمد جاوید کا پیشہ خود اطمینانی ہے اور تعلّی و مشیخت سے اسے رونق دیتے ہیں۔ انا کے گیس بھرے غبارے کا دھاگا چٹکی میں تھام کر وہ جس اونچائی پر جا پہنچے

ہیں وہ انھیں فلکِ ہشتم معلوم ہوتی ہے جہاں سے پروفیسر ذکریا، محمد حسن عسکری، مبین مرزا، صابر وسیم اور باقی سب بندگانِ خدا انھیں حشرات الارض سے بیش دکھائی نہیں دیتے۔ (بقولِ اقبال،''زیر و بالا ایک ہیں تیری نگاہوں کے لیے'' اور ''غرورِ زہد نے سکھلا دیا ہے واعظ کو/کہ بندگانِ خدا پر زباں دراز کرے'') حد تو یہ ہے کہ اقبال سے بھی وہ یوں خطاب فرماتے ہیں جیسے طارق اقبال سے مخاطب ہوں۔ اب نائب ناظم کو یہ تنبیہ کرنا تو ان کے پیرو مرشد کا فرض ہے کہ صاحبزادے، نیچے اتر آیئے، گر پڑے تو خواہ مخواہ پاؤں میں موچ آجائے گی۔ لیکن اُن حضرت نے اِنھیں ٹی وی پر اداکاری کرنے کے فعل حرام سے نہ روکا تو ان سے اپنے برخود غلط مرید کی بہی خواہی کی بھلا کیا توقع رکھی جا سکتی ہے۔ کیا عجب کہ احمد جاوید کے ہاتھوں ان کے سابق پیرو مرشد عسکری کی درگت دیکھ کر انھوں نے موصوف کو نصیحت کرنے کا ارادہ ترک کر دیا ہو، کہ اپنی عزت اپنے ہاتھ ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بھی اپنے پہنچے ہوئے مرید کی طرح یہی رائے رکھتے ہوں کہ اقبال اکیڈمی کے نائب ناظم کا درجہ (نعوذ باللہ) اقبال سے بڑھ کر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ احیائے علوم کے شمارہ 14 اور اقبالیات کے جنوری تا مارچ 2006 کے شمارے میں شامل احمد جاوید کے فرمودات پڑھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ اکیڈمی کا دستورِ زباں بندی اقبال کو اسی حد تک اپنی بات کہنے کی آزادی دیتا ہے جہاں تک وہ اکیڈمی کے کارپردازان سے متفق ہوں۔ اس حد کو پار کرنے پر انھیں جلالی نائب ناظم کی جھڑکی سننی پڑتی ہے کہ یہاں اقبال سے غلطی ہوئی ہے، یا ان کا ''شعر جس مضمون پر مبنی ہے وہ نرا شاعرانہ ہے اور عرفانی روایت سے باہر کی چیز ہے۔'' (اقبالیات، ص 171) گویا اقبال اکیڈمی نہ ہوئی عرفانی روایت اکیڈمی ہو گئی کہ اقبال کی نثر و نظم کا جتنا حصہ نام نہاد عرفانی روایت سے باہر ہے وہ اکیڈمی کی اقبال شناسی کے دائرے سے بھی باہر رہے گا۔ نائب ناظم اس سے بالکل بے نیاز ہیں کہ عرفانی روایت کی جس محدود، تنگ نظر اور متنازعہ فیہ تعریف کو انھوں نے اپنی بیعت کے نتیجے میں اپنی قید بنا رکھا ہے، اس کی پابندی کسی اور پر، یہاں تک کہ اقبال پر بھی لازم نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ نائب ناظم کو اپنی ذاتی رائے، خواہ وہ کتنی ہی احمقانہ، بے بنیاد اور اقبال دشمن کیوں نہ ہو، رکھنے اور اس کا اظہار کرنے کا حق حاصل نہیں؛ عبرت کا مقام تو یہ ہے کہ یہ بات زور دے کر کہنی پڑ رہی ہے کہ اقبال اکیڈمی کے تنخواہ دار عمال کے مقابلے میں اقبال کو بھی تو اپنی رائے کا اظہار

کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ اگر اقبال شناسی کی اصطلاح کا وہی مطلب ہے جو اس کے لغوی معنوں سے سمجھ میں آتا ہے، تو یہ عمل اس بات پر مرکوز ہونا چاہیے کہ اپنے اردو اور فارسی کلام، خطبات، اور دیگر تحریروں میں اقبال نے اپنا جو "نرا فکری" اور "نرا شاعرانہ" اظہار کیا ہے، اسے اس کے درست پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی جائے، اور اس پر ریاست کی پالیسی یا نائب ناظم وغیرہ کے تنگ نظر، دقیانوسی اور قطعی غیر متفق علیہ مذہبی وسیاسی نظریے کو ٹھونسنے کی کوشش سے باز رہا جائے۔ دوسری صورت میں اس عمل کے لیے اقبال شناسی کے بجائے اقبال تراشی کی اصطلاح زیادہ موزوں ہوگی۔

احمد جاوید اپنی ایک خلقی معصومیت کے باعث بھی اقبال کو سمجھنے کی اہلیت سے عاری دکھائی دیتے ہیں۔ حقائق کو دریافت کرنے، گہرائی میں جانے، اور درست تناظر میں سمجھنے کی جو تڑپ اور جستجو اقبال کی تمام تحریروں میں، بشمول شاعری اور خطبات، نمایاں طور پر پائی جاتی ہے، وہ موصوف کو بالکل اسی طرح کورا چھوڑ دیتی ہے جیسے مردِ ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر رہتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انھیں تجسس کی خصوصیت سے منزہ پیدا کیا گیا ہے۔ (بقول اقبال، "دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں / جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں") ان کے خیال میں نام نہاد عرفانی روایت میں ہر چیز کا جواب پہلے سے فراہم کر دیا گیا ہے اور تمام حقائق گویا لفافوں میں بند موصوف کے سامنے سلیقے سے چنے ہوئے رکھے ہیں۔ جب کبھی کوئی سوال (یا نائب ناظم کی مرغوب اصطلاح میں "اشکال") سر اٹھاتا ہے، موصوف فال نکالنے والے طوطے کی سی مستعدی سے متعلقہ لفافے تک پہنچتے ہیں اور اسے کھول کر نہایت خود اطمینانی کے ساتھ اقبال (یا طارق اقبال) کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر فرما دیتے ہیں کہ زیر بحث شعر یا قول سے بذریعۂ تاویل یہ نکتہ متبادر ہوتا ہے کہ سوئی کی نوک پر ڈھائی فرشتے بیٹھ سکتے ہیں جبکہ عرفانی لفافے میں پونے تین کی تعداد لکھی ہوئی آئی ہے، چنانچہ یہاں اقبال سے غلطی ہوئی، مگر نہ اتنی شدید کہ ... وعلیٰ ہذا القیاس۔ نہ صرف یہ حکم لگانا نائب ناظم کا بائیں ہاتھ کا کھیل ہے کہ اقبال کا کون سا "نرا شاعرانہ" مضمون، یا خطبات وغیرہ میں بیان کردہ "نرا خطیبانہ" موقف، نام نہاد عرفانی روایت کے اندر یا باہر ہے، بلکہ یہ فیصلہ بھی وہ چٹکی بجاتے میں کر دیتے ہیں کہ اس کا تعلق حقیقت کے مروجہ عرفانی درجوں میں سے کس درجے سے ہے اور اس کی روشنی میں اقبال وغیرہ کے اعتقادات قابلِ قبول قرار پاتے ہیں یا نہیں۔ ایسا جناتی "منہاج" رکھنے والے نائب ناظم سے یہ توقع کرنا نادانی ہوگی کہ وہ لفافوں کے حلقے

سے باہر نکل کر اقبال کے فکری اور شاعرانہ کارنامے کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کریں جس کی بنیاد ہی اقبال کے وجود کی یہ بے قراری تھی کہ وہ بنے بنائے فرسودہ جوابی لفافوں (یا ''پرانے تخیلات'') کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور اپنے عہد کے بڑے سوالوں سے نبرد آزما ہو کر ان کے تخلیقی جواب وضع کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس عمل میں انھیں بہت سے لکیر الدین فقیروں کے اعتراضات اور فتووں وغیرہ کا بارہا سامنا ہوا، جنھیں اقبال نے کبھی اہمیت نہ دی۔ احمد جاوید، ہماری آپ کی بدقسمتی سے، نائب اقبال شناس کے سرکاری عہدے پر فائز ہو گئے ہیں، لیکن ان کا اصل مقام انھی معترضین اور فتویٰ پردازوں کے درمیان ہے جو اقبال کی زندگی میں بھی اپنے فضول کام میں لگے رہے اور بعد کے دور میں بھی۔ ان حضرات کی سمجھ میں اقبال کی وہ سادہ سی بات آنے سے رہی جو انھوں نے اپنی نظم ''زہد اور رندی'' میں بیان کی ہے (اس نظم کا متن آگے پیش کیا جا رہا ہے) اور جسے کشور ناہید نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ریش مبارک کی لمبائی چوڑائی اور دبازت کا سخن فہمی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

علامہ ندوی سے منسوب اعتراضات کا بزعم خود جواب دیتے ہوئے، کئی مقامات پر احمد جاوید کا موقف معترض کے موقف کے نہایت قریب جا پہنچتا ہے، اور یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فروعی اختلافات کے باوجود دونوں حضرات اس پر متفق ہیں کہ اقبال کی آزاد فکر کے بارے میں فیصلہ ''پرانے تخیلات'' ہی کے تنگ دائرے میں رہ کر صادر کرنا ہے۔ فکرِ اقبال کی رواں دواں آبجو کو اپنے تنگ خیال نقطۂ نظر کے لوٹے میں بند کرنے کی بے سود مگر پرجوش کوشش دونوں حضرات میں مشترک دکھائی دیتی ہے۔ نمونے کے طور پر علامہ نائب ناظم کے چند ارشادات دیکھیے:

> ''انھوں نے مغرب کو اسلام پر غالب نہیں کیا بلکہ اسلام کو مغرب کے لیے قابل قبول بنانے کی کوشش کی اور یہ دکھایا کہ اسلام سے پیدا ہونے والی فکر مغرب کے اسلوب حصول سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ گو کہ میری ذاتی رائے میں مذہبی فکر میں اس طرح کی تطبیق کا عمل ہمیشہ مضر ہوتا ہے اور اس کا ضرر خطبات اقبال میں بھی جا بجا نظر آتا ہے۔ جب ہم دو مختلف چیزوں میں تطبیق کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں فریق ثانی یعنی جس سے تطبیق دینا مقصود ہے لامحالہ مرکزی اور غالب حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسلام اور مغرب میں تالیف و تطبیق کا کوئی بھی عمل مغرب کی مرکزیت اور یک گونہ فوقیت کے اثبات پر ختم ہوئے بغیر

نہیں رہ سکتا۔" (احیائے علوم، شمارہ 14، ص 10)

"اپنے فلسفہ حرکت کے بیان میں اقبال جب خدا کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو اس میں کئی الجھنیں سر اٹھاتی ہیں لیکن ان میں سے کوئی غلطی قاری کو یہاں تک نہیں پہنچاتی کہ وہ یہ باور کر سکے کہ اقبال یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ معاذ اللہ خدا یعنی خالق بھی مسلسل تخلیق ہو رہا ہے۔" (ص 11)

"عصرِ حاضر میں زندگی کے تمام شعبوں میں رونما ہونے والے مظاہر ترقی کو حیات اجتماعی کی فلاح کے اسلامی اصول تک پہنچنے کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ اس عمل میں انہیں مغرب یا جدیدیت سے تصادم مول لینے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی اس کی وجہ سے کچھ ناہمواریاں تو یقیناً پیدا ہوتی ہوں گی لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اقبال کے دینی افکار مغربی فلسفے سے ماخوذ ہیں یا انھوں نے مغربی خیالات کو اسلامی لباس پہنادیا۔" (ص 11)

"جہاں تک اجتہادِ مطلق کا معاملہ ہے اس میں اقبال سے غلطی ہوئی۔ اس غلطی کی شدت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ اقبال کے ہاں اجتہاد مطلق اپنے حالات کے موافق دین کو ایک بالکل نئی تعبیر دینے کے لیے ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں اجتہاد کا دائرہ محض قانونی امور پر محدود نہیں رہتا بلکہ شریعت کی ان قوتوں اور مصلحتوں کا بھی احاطہ کرتا ہے جن کی بنیاد پر مسلم تہذیب متشکل ہوتی ہے۔" (ص 12)

"اس پورے تصور [جمہوریت] میں فقط ایک چیز ایسی ہے جو محفوظ نہ رہے تو انتشار کا موجب بن سکتی ہے اور وہ ہے رائے دینے کی اہلیت، جس کا اثبات مخالف رائے رکھنے والا بھی کرے۔ اقبال نے اپنے اس خیال میں اس نقطے کو ملحوظ نہیں رکھا کہ یہاں محض عددی اکثریت کافی نہیں ہے بلکہ اصحاب الرائے کی اکثریت درکار ہے۔ جسے مرجوع قرار پانے والی اقلیت بھی رائے دینے کا اہل مانتی ہو۔" (ص 14)

"حرکت اور ارتقاء پر اقبال کا یقین بعض مواقع پر ایسی جذباتیت میں بدل جاتا ہے جو آدمی کو اپنی ہی بات سے برآمد ہونے والے فوری نتائج سے بھی غافل کر دیتی ہے حیاتیاتی ارتقاء اور تاریخی حرکت کے تصورات کو یک جان کر کے دین کی حقیقت کے

بارے میں چند کلی نوعیت کے مفروضے وضع کر لینا، اقبال کا مزاج تھا۔" (ص 15)

"اقبال کے اس قول میں کچھ خطرات اس طرح سرایت کیے ہوئے ہیں کہ ان سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔" (ص 16-15)

"دینی زندگی کمال و جامعیت کے منتہا پر ایمان (Faith) کی قدر اعلیٰ پر استوار ہوتی ہے۔ یہ استواری جب کمزور پڑنے لگتی ہے تو فکر (Thought) بنیادی قدر بن جاتی ہے۔ فکر ایمان کو اپنی خلقی منطق کے مطابق جب تصور سازی اور تعقل کے عمل سے گزارنے میں عاجز ہو جاتی ہے تو یہ چند ان گھڑ تخیلات کی اساس پر ایک ایسا نظام محسوسات پیدا کر لیتی ہے جو حواس کے دائرہ فعلیت سے باہر نکل سکنے کا امکان باور کروا دیتی ہے۔ فکر تھک ہار کر تخیل بن جاتی ہے اور تخیل ظاہر ہے کہ محسوسات میں واقع ہونے والے التباس کا منبع ہے۔... گویا اقبال جس کو ترقی کہہ رہے ہیں وہ اصل میں ایمان کی دست برداری کا نام ہے۔ فکر اور تجربے کے حق میں۔... اقبال کی پوری بات میں ایک اور خطرہ یہ بھی پوشیدہ ہے کہ وہ [کذا] ماہیت ذہن یعنی انفعال کو ایمان کے سائے سے نکال کر تجربیت کے تحت لانا پڑتا ہے۔" (ص 16)

"علم نفسیات کے بعض غیر ضروری اثرات کی وجہ سے اقبال نے نبی اور وحی کو بھی اپنے زمانے میں مروج نفسیاتی تجزیے کا موضوع بنا لیا اور اس اصول کو نظر انداز کر دیا کہ وحی کی تنزیل اور نبی کا اسے وصول کرنا کوئی تجربہ نہیں ہے بلکہ واقعہ ہے۔" (ص 17)

"اقبال کے یہاں Ego یا Self کا تصور بعض اخلاقی اور نفسیاتی کمالات کے باوجود انسان اور خدا کے بارے میں ان مذہبی تصورات سے اصلاً متصادم ہے جن پر آج تک کی مذہبی فکر متفق چلی آ رہی ہے۔" (ص 17)

"وہ [معترضِ اقبال] اگر یہ پوزیشن اختیار کرتے کہ مذہبی زندگی اور اس کے کمالات کی تحقیق کا یہ انداز خود دین کے متعین کردہ کمالات بندگی سے مختلف ہے اور اس سے صحابہ رضوان اللہ علیہم کی دین داری کم تر درجے پر نظر آتی ہے، تو ایک بات بھی تھی۔" (ص 19)

''ان کا تصور انفرادیت بالکل غیر روایتی ہے اور ایک حد تک ان کے مطالعہ مغرب کا نتیجہ ہے۔ اقبال انسانی انفرادیت کے حدود میں ایسی رومانوی توسیع کر دیتے ہیں کہ بعض مقامات پر آدمی اور خدا کا امتیاز ایک رسمی چیز بن کر رہ جاتا ہے۔'' (ص 21)

''ان کا تصورِ خدا بہر حال لائق اعتبار نہیں ہے اور بعض ایسے نتائج تک پہنچا دیتا ہے جہاں خدا کو ماننا محض ایک تکلف لگتا ہے۔ علامہ کے نظام الوجود میں انسان مرکزی کا شور اتنا زیادہ ہے کہ خدا کی آواز دب جاتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ خدا کا ہونا انسانی وجود کی تکمیل ایک ذریعہ ہے اور بس۔'' (ص 22)

''ذاتِ الٰہی اور ذاتِ انسانی، یا الوہی ذاتیت اور انسانی ذاتیت کے تقابل کی ہر جہت میں اقبال جن نتائج تک پہنچتے ہیں، وہ مابعد الطبیعیات کی منطق پر پورے نہیں اترتے۔ اور ان مباحث سے بننے والی فضا میں اجنبی معلوم ہوتے ہیں۔۔۔۔ ذات یا انا کے مقولے کو مدار بنا کر اقبالؒ نے خدا اور انسان کے تقابل کی جو فضا ایجاد کی ہے اس میں انسان تو اپنی انفرادیت ثابت کر دیتا ہے لیکن خدا کی انفرادیت دب کر رہ جاتی ہے۔'' (ص 22)

''مذہبی یا روحانی واردات میں نفس کی شمولیت سے جو حسی وفور پیدا ہو جاتا ہے، اقبال اسے حقیقت کے علم یا تجربے کی قابل قبول اساس تصور کر لیتے ہیں۔ اس معاملے میں ان کا انہماک یہاں تک بڑھا ہوا ہے کہ وہ حسی، نفسی، روحانی حسی کہ تنزیل وحی کے تجربے کو اصلاً ہم نوع قرار دینے سے دریغ نہیں کرتے۔ ہماری رائے میں اس سنگین غلطی کا بڑا سبب ان کے تصور خودی میں پوشیدہ ہے۔'' (ص 25-24)

'''جنت و دوزخ احوال ہیں نہ کہ مقامات'۔۔۔ اور 'حیات بعد الموت ہر انسان کا استحقاق نہیں ہے'۔۔۔ اقبال کے یہ تصورات ظاہر ہے کہ قرآنی محکمات سے متصادم ہیں۔'' (ص 26)

ایک مقام پر تو نائب ناظم موصوف نے حد ہی کر دی۔ فرماتے ہیں:

''یہاں ہم بھی مجبور ہیں کہ اقبال کی مدافعت کے ارادے کے باوجود ہاتھ کھڑے کر

دیں۔'' (ص 22)

احمد جاوید کے مرشدِ معزول عسکری اگر زندہ ہوتے تو شاید اس قسم کا فقرہ چست کرتے کہ ''ذرا آپ کو دیکھیے اور آپ کے ارادے کو دیکھیے!'' لیکن خرم علی شفیق تو بحمد اللہ بقید حیات ہیں اور کہہ ہی سکتے ہیں کہ یہاں کچھ ایسا تاثر ملتا ہے گویا نائب ناظم کی مدافعت اقبال کے شامل حال نہ ہوتی تو وہ شاعرِ مشرق کے مقام پر بھی ٹھہر نہ پاتے۔ خرم علی شفیق نے اس قسم کے طرزِ عمل کی مثال کے طور پر لاہور کی مسجد وزیر خاں کے خطیب دیدار علی کا ذکر کیا ہے جنھوں نے اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ جاری کیا تھا۔ ''اس میں اقبال کے خلاف ایسے دلائل پیش کیے جن کے بعد کم سے کم ایک عام مسلمان کی نظر میں اقبال کا ایمان مشکوک ہو جانا چاہیے تھا... نتیجہ کچھ بھی نہ نکلا۔ اقبال کو اپنے دفاع میں کچھ کہنے کی ضرورت بھی پیش نہ آئی، خواص اور عوام نے خطیب دیدار علی صاحب ہی کو رد کر دیا۔'' (احیائے علوم، شمارہ 14، ص 29) خود اقبال نے ان جانے پہچانے فتویٰ پرداز کرداروں کے بارے میں ایک پر لطف نظم ''زہد اور رندی'' کے عنوان سے لکھی تھی جو بانگ درا میں شامل ہے اور احمد جاوید پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے۔ آیئے اس نظم کا ایک بار پھر لطف اٹھائیں:

اک مولوی صاحب کی سناتا ہوں کہانی
تیزی نہیں منظور طبیعت کی دکھانی

شہرہ تھا بہت آپ کی صوفی منشی کا
کرتے تھے ادب ان کا اعالی و ادانی

کہتے تھے کہ پنہاں ہے تصوف میں شریعت
جس طرح کہ الفاظ میں مضمر ہوں معانی

لبریز مئے زُہد سے تھی دل کی صراحی
تھی تہ میں کہیں دُردِ خیالِ ہمہ دانی

کرتے تھے بیاں آپ کرامات کا اپنی
منظور تھی تعداد مریدوں کی بڑھانی

مدت سے رہا کرتے تھے ہمسائے میں میرے
تھی رند سے زاہد کی ملاقات پرانی

حضرت نے مرے ایک شناسا سے یہ پوچھا
اقبال، کہ ہے قمریِ شمشادِ معانی

پابندیِ احکامِ شریعت میں ہے کیسا؟
گو شعر میں ہے رشکِ کلیمِ ہمدانی

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی

ہے اس کی طبیعت میں تشیّع بھی ذرا سا
تفضیلِ علی ہم نے سنی اس کی زبانی

سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل
مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی

کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے
عادت یہ ہمارے شعرا کی ہے پرانی

گانا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت
اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی

لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے
بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی

مجموعۂ اضداد ہے، اقبال نہیں ہے
دل دفترِ حکمت ہے، طبیعت خفقانی

رندی سے بھی آگاہ، شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہو گا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

القصہ بہت طول دیا وعظ کو اپنے
تا دیر رہی آپ کی یہ نغزبیانی

اس شہر میں جو بات ہو، اڑ جاتی ہے سب میں
میں نے بھی سنی اپنے احبّا کی زبانی

اک دن جو سرِ راہ ملے حضرتِ زاہد
پھر چھڑ گئی باتوں میں وہی بات پرانی

فرمایا، شکایت وہ محبت کے سبب تھی
تھا فرض مرا راہ شریعت کی دکھانی

میں نے یہ کہا کوئی گلہ مجھ کو نہیں ہے
یہ آپ کا حق تھا زرہِ قربِ مکانی

خم ہے سرِ تسلیم مرا آپ کے آگے
پیری ہے تواضع کے سبب میری جوانی

گر آپ کو معلوم نہیں میری حقیقت
پیدا نہیں کچھ اس سے قصورِ ہمہ دانی

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے

اس قسم کے مئے زہد سے سرشار اور دُردِ خیالِ ہمہ دانی سے معمور کرداروں کو پاکستانی ٹیکس گذاروں کے خرچ پر اقبال شناسی کی ذمے داری سونپ دینا بالکل ایسا ہی ہے جیسے پریس برانچ کے چودھری محمد حسین کا ماہانہ وظیفہ عوامی خزانے سے باندھ کر انھیں منٹو شناسی پر مامور کر دیا جائے۔ لیکن اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ اقبال اکیڈمی کے عمال کو جو کام دراصل سونپا گیا ہے وہ اقبال شناسی کا نہیں

بلکہ اقبال تراشی کا ہے، یعنی یہ کہ کاٹ پیٹ کر انھیں ریاستی اور عرفانی روایت کے سانچے میں کچھ اس طرح فٹ کیا جائے کہ اقبال کے پاکستانی پڑھنے والے ان کی شاعری اور نثر کے مضر اثرات سے محفوظ رہ سکیں۔ اور یہی وہ سرکاری طور پر تراشا گیا بے ضرر اقبال ہے جس کی مدافعت کا ارادہ اکیڈمی کے نائب ناظم باندھتے اور کھولتے رہتے ہیں۔ سرکاری نوکری کی انھی نزاکتوں کا کرشمہ ہے کہ وہ اقبال کے خلاف اپنی مرغوب عرفانی روایت کی رو سے خاصے سنگین اور بنیادی نوعیت کے اعتراضات کرنے کے باوجود، اور ان کے متعدد غیر محتاط خیالات پر نعوذ باللہ، استغفراللہ اور لاحول ولا پڑھتے رہنے کے باوجود، اقبال کے ایمان کے بارے میں صاف صاف کوئی فتویٰ جاری کرنے سے باز رہتے ہیں اور محض ان کے اعتقادات کے بارے میں شکوک پیدا کرنے اور ان کی مفروضہ لغزشوں پر ناشائستگی سے انھیں سرزنش کرتے رہنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ جانتے ہیں کہ عرفانی روایت کا لوٹا اٹھا کر موصوف بھی ظروف بردار فتویٰ پردازوں کی لمبی قطار میں لگ گئے تو اس سے اقبال کا تو کچھ بگڑنے سے رہا، الٹا اکیڈمی کی طرف سے ہر پہلی تاریخ کو ملنے والا لفافہ ہاتھ سے جاتا رہے گا اور اپنا اور بال بچوں کا پیٹ پالنے کے لیے محض ٹیلی وژن کی اداکاری کے اکلِ حرام پر انحصار کرنا پڑے گا۔

8

اقبال اکیڈمی کے سابق ناظم مرزا منور نشان دہی کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر خطبات تک پہنچ کر رک نہ گئی تھی۔ موجودہ ناظم سہیل عمر سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا۔ اقبال کا مقام تو خیر جو کچھ بھی ہوتا، یہ بات یقینی ہے کہ اگر انھوں نے خطبات نہ لکھے ہوتے تو اقبال اکیڈمی کے کارپردازان کی زندگی زیادہ آسان ہوتی اور وہ رات کو اس فکر میں پڑے بغیر چین کی نیند سویا کرتے کہ خطبات میں اختیار کردہ واضح فکری طریق کار، اور استدلال کے ذریعے وضع کیے ہوئے غیر مبہم اجتہادی نتائج کی اہمیت کو کس طرح کم کر کے پیش کیا جائے کہ اقبال کا نقطۂ نظر ریاست کی سیاسی پالیسی اور قدامت پرست مذہبی نظریے سے ہم آہنگ دکھائی دینے لگے۔

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو ایک بڑے شاعر اور اسلامی نظریات کے مفکر اور اجتہاد کی بے مثال صلاحیت رکھنے والے مجتہد کے طور پر اپنے مقام اور اس کی ذمے داریوں کی تو آگاہی تھی، لیکن انھیں

اس کا گمان تک نہ تھا کہ بعد از مرگ انھیں ریاستی اسٹیبلشمنٹ کے تسلیم شدہ سرکاری شاعر و مفکر کے (قطعی غیر شایانِ شان) عہدے پر تعینات کیا جانے والا ہے جس کے تقاضے اور مصلحتیں ان کی اختیار کردہ ذمے داریوں سے قطعی مختلف، بلکہ بعض مقامات پر متضاد ہوں گی۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اقبال اکیڈمی وغیرہ کو انھیں اس بعد از مرگ وضع کردہ سانچے میں فٹ کرنے میں بڑی دقتیں پیش آتی ہیں اور ان عمال کے دل میں یہ حسرت پیدا ہوتی ہے کہ کاش اقبال نے اپنے ناخواندہ مقام اور ان حضرات کی نوکریوں کا خیال کرتے ہوئے کسی قدر احتیاط کا ثبوت دیا ہوتا۔ بدقسمتی سے اقبال نے ایسا نہیں کیا، چنانچہ ان دقتوں کو اپنے پیشے کی مشکلات کے طور پر قبول کر کے انھوں نے ان دقتوں سے عہدہ برآ ہونے کے چند دلچسپ طریقے وضع کیے ہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ وہ ہے جو سہیل عمر نے اپنی کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں میں اختیار کیا، اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

ایک اور طریقہ یہ ہے کسی طرح شاعری کو خطبات کے مدمقابل ٹھہرایا جائے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ ان کی شاعری سے، تشریح و تعبیر کی مدد سے ایک ایسا نقطۂ نظر برآمد کیا جاسکتا ہے جو خطبات میں سامنے آنے والے نقطۂ نظر سے مختلف اور قابلِ ترجیح ہے۔ جو لوگ اس کے برعکس رائے رکھتے ہیں ان کا ذکر سہیل عمر نے اس طرح کیا ہے: ''ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے، بچے تلے، اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہرحال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں... اس رویے کا نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے۔'' (ص 12) میں نہیں جانتا کہ یہ کن لوگوں کا ذکر ہے، کیونکہ سہیل عمر نے یہ بات کسی شخص کا نام لیے یا کوئی حوالہ دیے بغیر لکھی ہے۔ تاہم ان نامعلوم افراد کے دفاع میں وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ شاعری پڑھنے یا سمجھنے کی اہلیت ایسی چیز نہیں جس کا اقبال اکیڈمی کے باہر پایا جانا ممکن نہ ہو، لیکن سہیل عمر کے اس بیان میں ایک مغالطہ ایسا ہے جس کی تردید ضروری ہے۔ خطبات کو ''سوچے سمجھے، بچے تلے، اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ'' قرار دینے کا یہ مطلب کہیں سے بھی نہیں نکلتا کہ ''شاعری کو اس کے برعکس یا بہرحال اس سے کم تر'' ٹھہرایا جا رہا ہے۔ شاعری میں بعض جگہ شاعر کے غیر مبہم نقطۂ نظر کو پا لینا ناممکن نہیں ہوتا۔ اقبال کی شاعری میں جابجا مختلف اہم معاملات پر ان کا نقطۂ نظر بھی صراحت سے سامنے آتا ہے جس کی موجودگی میں ان کی فکر پر اس سے متضاد نقطۂ نظر سے حکم

لگانا ممکن نہیں رہتا۔ چند مثالیں دیکھیے جو کسی خاص کوشش کے بغیر چنی گئی ہیں:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

بادہ ہے نیم رس ابھی، شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے سر پہ تم، خشتِ کلیسیا ابھی

گیا ہے تقلید کا زمانہ، مجاز رختِ سفر اٹھائے
ہوئی حقیقت ہی جب نمایاں تو کس کو یارا ہے گفتگو کا

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

نہیں جنسِ ثواب آخرت کی آرزو مجھ کو
وہ سوداگر ہوں میں نے نفع دیکھا ہے خسارے میں

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

لیکن شاعری صرف نقطۂ نظر یا اعتقادات کے اظہار یا اعلان پر مشتمل نہیں ہوتی (اگرچہ اکیڈمی کے نائب ناظم کا سلوک اقبال کے شعر کے ساتھ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ پھرتی سے شعر کے قارورے کا امتحان کر کے رپورٹ دے دی جائے کہ اس کی روشنی میں اقبال کا عقیدہ نائب ناظم کے آجروں کے نزدیک قابلِ قبول ٹھہرتا ہے یا نہیں)۔ اس کے برعکس خطبات کا متن ایسا ہے جسے اقبال نے ان اجتہادی نتائج کو ممکنہ حد تک واضح اور قابل فہم انداز میں بیان کرنے کی غرض سے تحریر کیا جن پر وہ اپنے اختیار کردہ مخصوص طریق کار اور طرزِ استدلال کی مدد سے پہنچے تھے۔ علاوہ ازیں، شاعری میں اقبال کا خطاب کسی مخصوص گروہ سے نہیں ہے جس کی خصوصیات کے بارے میں کوئی مجموعی حکم لگایا جا سکتا ہو، جبکہ خطبات کے سلسلے میں یہ امر اقبال کے ذہن میں پوری طرح واضح ہے: یہاں وہ برصغیر کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کے ایک مخصوص مقام پر ان جدید ذہن رکھنے والے مسلمانوں سے خطاب کر رہے ہیں جو

مغربی فلسفے کی تعلیم سے روشنی حاصل کرنے کی بدولت اقبال کے نزدیک ان مباحث کو سمجھنے کے اہل ہیں جن پر خطبات میں گفتگو کی گئی ہے۔ اس میں شاعری کو خطبات کے برعکس یا کم تر سمجھنے کا مفہوم کہاں سے پیدا ہو گیا؟ اور اس کا نتیجہ شعر فراموشی کی صورت میں کیونکر اور کب نکلا؟

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح بانیِ پاکستان محمد علی جناح کے 11 اگست 1947 کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی سے خطاب کے متن نے، جس میں انھوں نے نئی قائم شدہ ریاست کے سیاسی نظام کے رہنما خطوط واضح طور پر بیان کیے تھے، ملک کو اس کے عین مخالف سمت میں لے جانے والے چیرہ دست حکمرانوں اور ان کے سرکاری عمال کے لیے چند در چند دشواریاں پیدا کی ہیں، اسی طرح اقبال کے خطبات نے بھی ان حلقوں کو متواتر مشکل میں ڈالے رکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ اقبال کی شاعری سے نمٹنا ان کے لیے آسانی سے ممکن ہوا ہے؛ البتہ شاعری میں تشریح و تعبیر کی گنجائش نثر میں دیے گئے واضح بیان کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے اور نائب ناظم کی قبیل کے شارحین اسی گنجائش کو تاویل کے کھیل کے میدان کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

احمد جاوید نے جب اقبال اکیڈمی میں نوکری پانے کے لیے درخواست دی ہوگی تو یقیناً انٹرویو کے لیے بھی پیش ہوئے ہوں گے، اور ثقافت اور کھیل کی وفاقی وزارت کے اربابِ اختیار کو یقین دلایا ہوگا کہ وہ وزارت اور اکیڈمی کے مطلوبہ مقاصد کو پورا کرنے کے لیے موزوں قابلیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے کھیلوں سے اپنی دلچسپی کے نمونے کے طور پر چڑی ماری کے کھیل میں اپنی کارکردگی کو پیش کیا ہوگا اور انھیں اطمینان دلانے میں کامیاب ہو گئے ہوں گے کہ اس کھیل کے کرتبوں سے شعرِ اقبال اور فکرِ اقبال کے طائرانِ لاہوتی کو بھی شکار کیا جا سکتا ہے۔ بعد میں، جولائی 2003 میں، انھیں کسی اور معاملے میں ناسازگار حالات پیش آنے پر مجبور ہو کر چڑی ماری سے تحریری طور پر توبہ کرنے کا اعلان کرنا پڑا، جس کا متن آپ کراچی کے رسالے دنیازاد، شمارہ 9 کے صفحہ 330 پر ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ لیکن توبہ کے باوجود کلامِ اقبال پر ان کی غلیل بازی بدستور جاری ہے، جس کے چند نمونے آپ اوپر ملاحظہ کر چکے ہیں جن میں ان کا لایا ہوا یہ نادر نکتہ بھی شامل تھا کہ چاند رات کو اپنے پیشے کی دشواریوں کے ہاتھوں خیاطوں کی کیا ذہنی کیفیت ہوتی ہے۔ نوکری کی عائد کردہ ذمے داریوں کے ہاتھوں خود موصوف کی اپنی ذہنی کیفیت بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف معلوم نہیں ہوتی۔ اقبالیات کے محولہ بالا شمارے میں اقبال کے

تصورِ زمان و مکاں سے ہاتھا پائی کرتے ہوئے وہ ان سرکاری ذمے داریوں کی تفصیل کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

''بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کم از کم اس معاملے میں اکثر مقامات پر محسوس ہوتا ہے کہ شعر میں اُن کا مؤقف خاصا بدلا ہوا ہے، بلکہ کہیں کہیں تو نثر میں بیان شدہ مؤقف کے الٹ ہے۔'' (ص 93) ''دیکھنا یہ ہے کہ یہ فرق حقیقی ہے یا میڈیم کی تبدیلی سے محض تاثر کی سطح پر پیدا ہوا۔ اگر یہ فرق حقیقی ہے تو یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ تاریخی اعتبار سے اقبال کا نیا مؤقف کہاں بیان ہوا ہے، اور بالفرض اس فرق میں اگر کوئی حقیقت نہیں ہے تو بھی صرف میڈیم کی تبدیلی کی وجہ سے پیدا ہونے والا یہ امتیاز خطبات میں بیان شدہ مؤقف کو علیٰ حالہ رہنے دیتا ہے یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی کہ شاعری کی وجہ سے کہیں کوئی ایسی چیز تو پیدا نہیں ہوتی جو خطبات میں اظہار پانے والے نقطۂ نظر کو اقبال کا حتمی نقطۂ نظر نہ ماننے پر مجبور کرتی ہو؟'' (ص 94-93)

اگر کوئی ایسی چیز فطری طریقے سے پیدا ہونے کو تیار نہیں ہوتی تو اسے نظریہ ضرورت کے تحت زبردستی پیدا کیا جائے گا، کیونکہ مقصودِ حقیقی ''خطبات میں اظہار پانے والے نقطۂ نظر'' کا، بقول یوسفی، دف مارنا ہے۔ اس کے دو طریقے مروج ہیں: ایک تو یہ کہ اقبال کے ظاہر کردہ کسی بھی ناپسندیدہ نقطۂ نظر کے سلسلے میں کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ انھوں نے اس پر نظرِ ثانی کر لی تھی، یا کرنے کا ارادہ رکھتے تھے لیکن حیات نے وفا نہ کی، وغیرہ۔ دوسرا طریقہ یہ کہ تاویل کے ذریعے سے یہ دکھانے کی کوشش کی جائے کہ جہاں کہیں اقبال نے دن کو سفید قرار دیا وہاں دراصل ان کی مراد سیاہ رنگ سے تھی۔ یہ کون بڑی بات ہے؛ آخر تاویل ہی سے تو ''پرانے تخیلات'' کے حامل حضرات، بقول اقبال، قرآن کو پاژند بنایا کرتے تھے۔ نائب ناظم بھی ایسا ہی مبارک ارادہ رکھتے ہیں:

''... جو تصور بھی اقبال کے شعر میں آیا ہے وہ بعض اوقات اپنے نثری اظہار سے مختلف بلکہ متصادم نظر آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ خود فکر کا اندرونی تضاد نہیں ہے بلکہ دو صورتیں ممکن ہیں: یا تو اس طرح کی صورتِ حال فکری ارتقا سے پیدا ہوتی ہے ورنہ ذریعۂ اظہار کی تبدیلی اس فکر کے بنیادی اجزا کی ترکیب میں کوئی انقلاب پیدا کر دیتی ہے جس سے اس کی

تکمیلی ساخت بدلی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ہمارے خیال میں اقبال کے ہاں یہ دونوں صورتیں کارفرما ہیں۔ کچھ مسائل میں وقت گزرنے کے ساتھ انھوں نے اپنی رائے پر نظرِ ثانی کی اور بعض معاملات میں موضوع مشترک ہونے کے باوجود ان کے poetic self اور philosophic self کا امتیاز برقرار رہا۔ ایسے مواقع پر تاویل درکار ہے جو اس امتیاز کو محو کیے بغیر کسی فکری دولختی کے تاثر کو ختم کر سکے۔ ہم یہ کوشش بھی کریں گے۔"

(ص94)

بسم اللہ، ضرور کیجیے کوشش، لیکن ذرا احتیاط سے کام لیجیے گا۔ اگر آپ نے دھاندلی کرتے ہوئے اقبال پر ان نظریات کو منڈھنے کی کوشش کی جو ان کے نہیں تھے، تو اقبال کو پڑھنے والے بہت سے لوگ ایسے ہیں جو آپ کے 'academic' self کو، یعنی نائب ناظم کے طور پر آپ کی نوکری کی مجبوریوں کو خاطر میں نہیں لاتے اور نہ آپ کے electronic self یعنی 'ٹیلی اُپدیشک' ہونے سے متاثر ہوتے ہیں، ان میں سے کوئی نہ کوئی آپ کو ٹوکے گا ضرور، اور پھر کہیں ایسا نہ ہو کہ مجبور ہو کر آپ کو اپنی اس سرگرمی سے بھی توبہ کا اعلان کرنا پڑ جائے۔ چرا کارے کند عاقل کہ باز آید پشیمانی۔

حقیقت یہ ہے کہ خطبات میں اقبال نے اپنا نقطۂ نظر جابجا اتنے صاف لفظوں میں بیان کر دیا ہے کہ اس سلسلے میں کنفیوژن پھیلانے کی گنجائش بہت کم رہ جاتی ہے۔ خطبات کے درج ذیل اقتباسات میں، جنھیں سہیل عمر کی تصنیف میں نقل کیا گیا ہے، اقبال کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے، اور اکیڈمی کے پسندیدہ نقطۂ نظر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

> …eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which according to the Qur'an is one of the greatest signs of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature.… [T]he immobility of Islam during the last five hundred years illustrates [this principle]. (p-139-140)
>
> …conservative thinkers regarded this movement [of Rationalism] as a force of disintegration , and considered

it a danger to the stability of Islam as a social polity. Their main purpose, therefore, was to preserve the social integrity of Islam, and to realize this the only course open to them was to utilize the binding force of Shari'ah and to make the structure of their legal system as rigorous as possible. (p-142)

The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was: "God! Grant me knowledge of the ultimate nature of things." (p-48)

اس پر احمد جاوید فرماتے ہیں " Rationalism کا اقبال سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔... Rationalism اپنی ہر نوع میں اور ہر جہت میں وحی کا انکار ہے۔ اس کا انحصار ہی اس تصور اور دعوے پر ہے کہ حقیقت تک رسائی کے لیے عقل کافی ہے اور اسے باہر سے کسی رہ نمائی کی حاجت نہیں ہے۔"
(احیائے علوم، شمارہ 14، ص 24)

This spirit of total other-worldliness in later Sufism... offering the prospect of unrestrained thought on its speculative side, ... attracted and finally absorbed the best minds in Islam. The Muslim state was thus left generally in the hands of intellectual mediocrities, and the unthinking masses of Islam, having no personalities of a higher caliber to guide them, found their security only in blindly following the schools. (p-142-143)

The fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focused all their efforts on the one point of preserving the uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the

law of Shari'ah as expounded by the early doctors of Islam. (p-143)

... a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a people's decay. (p-30)

The most remarkable phenomenon of modern history however is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. (p-29)

The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggest new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy. No wonder then that the younger generations of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam (p-29-30)

They disclose new standards in the light of which we begin to see that our environment is not wholly inviolable and requires revision. (p-30-31)

I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity. (p-30)

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that

knowledge. (p-99)

The truth is that all search of knowledge is essentially a form of prayer. The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer. (p-94)

The question which confronts him [the Turk] today, and which is likely to confront other Muslim countries in the near future, is whether the Law of Islam is capable of evolution; a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative. (p-146)

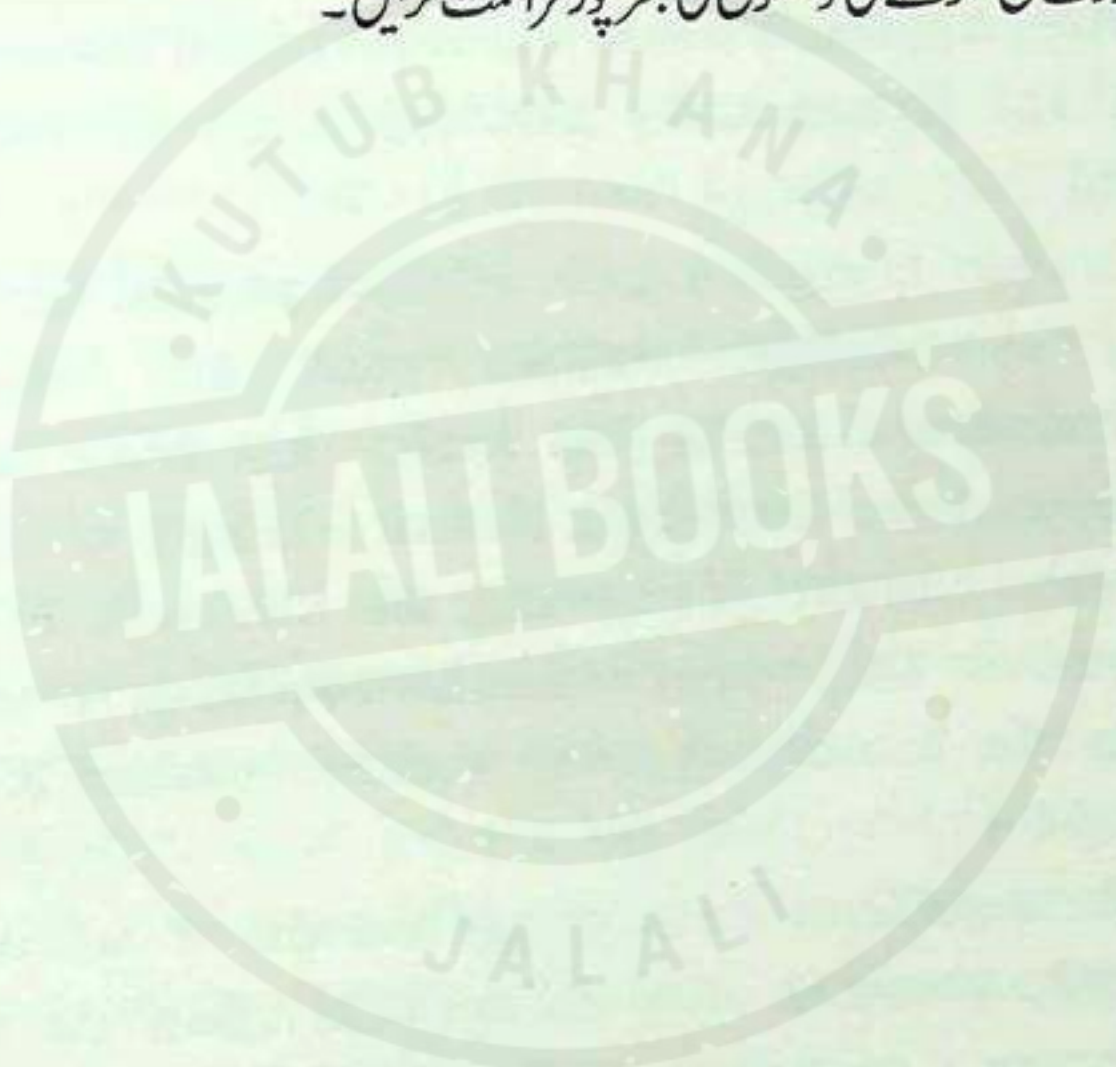
In order to create a really effective political unity of Islam, all Muslim countries must first become independent; and then in their totality they should range themselves under one Caliph. Is such a thing possible at the present moment? If not today, one must wait. In the meantime the Caliph must reduce his own house to order and lay the foundations of a workable modern State. (p-145-146)

The republican form of government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam. (p-144)

9

علامہ نائب ناظم اور علامہ ندوی (بہ روایت زبانی ڈاکٹر غلام محمد) اس بارے میں پوری طرح ہم خیال ہیں کہ ''اجتہاد کی صلاحیت ... یقیناً اقبال میں نہیں پائی جاتی ...'' (احیائے علوم، شمارہ 14، ص 13) اقبال کے بارے میں یہ فتویٰ ان دیگر فتووں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں جو ان کی زندگی میں اور بعد کے زمانے میں جاری کیے جاتے رہے ہیں اور اس کا انجام بھی سابقہ فتووں سے مختلف ہونے والا

نہیں۔ ان فتووں سے قطع نظر، اقبال نے جدید مغربی تعلیم کی روشنی میں پرانے تخیلات اور تقلید پرستی سے پیدا ہونے والی خامیوں کو رفع کر کے برصغیر کے مسلمان کے نقطۂ نظر سے مذہب کی معنویت کو نئے سرے سے متعین کیا اور یہ دکھانے کی کوشش کی کہ جدید دور کے تقاضوں کے مدنظر مذہبی فکر میں کس قسم کی تبدیلیاں کرنا ضروری ہے اور اس اصلاح شدہ مذہبی فکر پر مبنی انفرادی اور اجتماعی عملی فیصلوں کی کیا صورت اس دور کے لیے ممکن اور مناسب ہے۔ اقبال کے پڑھنے والوں کا حق ہے کہ وہ ان کی تحریروں کو ان کے درست تناظر میں پڑھ کر اپنی رائے قائم کریں اور تاویل وغیرہ کے حربوں سے اقبال کے نقطۂ نظر کی صورت مسخ کرنے کی کوششوں کی بھرپور مزاحمت کریں۔

❄❄

ساقی کا شوربہ

ساقی فاروقی کی خودنوشت آپ بیتی / پاپ بیتی پر ایک بے تکلف تبصرہ

ساقی فاروقی کی خودنوشت آپ بیتی / پاپ بیتی کراچی کے رسالے مکالمہ اور بمبئی کے رسالے نیا ورق میں قسط وار چھپنے کے بعد پچھلے دنوں کراچی سے شائع ہوئی ہے۔ (اس کتاب کے آخری صفحے پر اطلاع دی گئی ہے کہ یہ پہلی جلد ہے اور پڑھنے والوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ دوسری جلد کا بے چینی سے انتظار شروع کر دیں۔) اس سے پہلے تقریباً اسی عنوان سے اشفاق نقوی کی خودنوشت پاپ بیتی (ذیلی عنوان: ''ایک اور طرح کی آپ بیتی'') لاہور سے شائع ہو چکی ہے۔ چونکہ دونوں کتابوں کے مصنفوں نے یہ عنوان مشتاق احمد یوسفی کے ایک مشہور فقرے سے اٹھایا ہے، اس لیے پڑھنے والوں کے لیے اس بات کی کوئی خاص اہمیت نہیں رہتی کہ یوسفی لنگر سے ان دونوں عاجزوں میں سے کس نے پہلے لقمہ گیری کی اور کون چبائے ہوئے نوالے کا سزاوار ٹھہرا۔ البتہ یہ بات سوچنے کی ہے کہ یوسفی کی تراشی ہوئی اس اصطلاح پر (جو اپنے سیاق و سباق سے الگ کیے جانے پر کسی قدر ماند پڑ جاتی ہے) اس پُرجوش چھینا جھپٹی کی وجہ کیا ہے۔ ایک وجہ یہ ممکن ہے کہ جوش ملیح آبادی کی یادوں کی برات کے بعد سے اردو کے 'خودنوشت بازوں' میں خود پر انواع و اقسام کی تہمتیں لگانے اور اپنے آپ کو 'پاپ کی

گھڑی' بنا کر پیش کرنے کا چسکا زوروں پر ہے۔

راجندر سنگھ بیدی نے اپنے مضمون ''آئینے کے سامنے'' کے سرنامے کے طور پر یہ جملے لکھے تھے:
''فادر روزاریو نے گناہ گار جابن سے کہا: تم یہاں اعتراف کرنے آئے تھے، مگر تم نے تو ڈینگیں مارنی شروع کر دیں۔'' خودنوشتوں اور یادداشتوں میں ڈینگیں مارنا یعنی اپنی جنسی کامرانیوں کے اصلی یا تخیلی قصے لکھنا ظاہر ہے بلا جواز نہیں ہوتا۔ ایک تو زیادہ سے زیادہ ہستیوں سے ہم بستری کی تفصیلات (بشرطیکہ تحریر کی خوبی بھی شامل حال ہو) روایتی طور پر پڑھنے والوں کی بڑی تعداد کو متوجہ اور راغب کرنے کا امکان رکھتی ہیں۔ دوسرا جواز یہ ہے کہ ان حکایاتِ لذیذ کی بدولت خودنوشت ہم چشموں میں (خصوصاً ہم عمر ہم چشموں میں) رشک کے جذبات ابھار کر مصنف کے نفسِ امارہ کی تسکین کا ذریعہ بنتی ہے۔ تاہم، ان دونوں باتوں کا اطلاق ساقی کی کتاب پر قطعی نہیں ہوتا۔

کتاب کی پشت پر ساقی کی اہلیہ گن ہلڈ (یعنی ان کے عزیز دوستوں کی گنڈی بھابی) کی اتاری ہوئی ایک تصویر شائع کی گئی ہے جس میں وہ خود کپڑے اتارے، جگ وائن کی ایک 'گدر' گول مٹول بوتل کو ایک ہاتھ سے دبوچے بیٹھے، چشمے کی اوٹ سے کیمرے کو تاکتے دکھائے گئے ہیں۔ دوسرا ہاتھ میز پر دھرا ہے۔ ان میں سے کسی ہاتھ کو جنبش ہے یا نہیں، اس کا پتا ساکت تصویر سے نہیں لگتا (غالباً نہیں ہے، ورنہ ساغر بھرا ہوا کیوں دکھائی دیتا) لیکن چشمہ لگی آنکھوں میں یقیناً کچھ نہ کچھ دم معلوم ہوتا ہے۔ عریانی اور شراب سے لبریز یہ تصویر کتاب کے مشمولات کے بارے میں کچھ اس قسم کی توقعات ضرور بیدار کرتی ہے جیسی ان کا حاصل کلام شعر (یار زنا بھی اچھی چیز، نشہ بھی اچھی چیز/ دونوں اچھی چیزیں باری باری کیا کرو)، لیکن ان کی خودنوشت ان توقعات کو اسی حد تک پورا کرتی ہے جس حد تک مذکورہ بالا شعر غزل کے تقاضوں کو۔ کتاب پڑھنے پر ان کی تحریر کی اگر کوئی منفرد خصوصیت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے تو وہ ان کا بڑبولا پن ہے جس کا اظہار وہ اپنے اس قبیل کے بیانات میں کرتے ہیں: ''یہ تو سچ ہے کہ میں نے ایک بھرپور زندگی گزاری ہے اور اپنے ہم عصروں کے مقابلے میں شاید کچھ زیادہ ہی بھرپور، مگر...'' وغیرہ (13) اور یہ کہ ''اردو کے 'مرحومین اور 'موجودین' ادیبوں میں شاید میں واحد آدمی ہوں جس نے مذہب اور جنس کے مسائل پر، بلا خوف وخطر، نہایت تفصیل سے اور خاطر جمعی سے، اپنے سوچ بچار کی روشنی میں، اپنی آرا کا تحریراً اظہار کیا ہے۔'' (50) لیکن ساقی کے ان مجرد دعووں کو (مجرد دونوں

معنوں میں) نظر انداز کیے ہی بنتا ہے، کیونکہ کتاب کے متن سے اس قسم کی کسی شے کی تائید نہیں ہوتی۔
مذہب کے شعبے میں ساقی کی ایک عظیم واردات پر تبصرہ ذرا آگے چل کر ہوگا، مگر جہاں تک ان کی بیان کردہ جنسی کارگزاری کا تعلق ہے وہ، اٹھارہ معاشقوں والے شاعرِ انقلاب کا کیا ذکر، ساقی کے بہت سے ہم عصروں کے مقابلے میں بھی انیس ہی نظر آتی ہے۔ ان نیم پیشہ ور خواتین کو چھوڑ کر جن میں سے ایک کو حیدرآباد (سندھ) کے ایک خستہ حال ہوٹل میں بقول خود "آٹوگراف دیتے ہوئے" وہ پکڑے گئے تھے (136)، ان کی یادداشتوں میں ان کی صرف ایک "معشوقہ" کا تفصیلی ذکر ملتا ہے، جو اُن کے ایک "نہایت عزیز دوست کی بیوی بھی تھیں (بلکہ اب تک ہیں)" (118) اور جن کے ساتھ انھیں کوئی چھ آٹھ مہینے تک گنڈے دار ہم بستری کرنے کا موقع ملا۔ لیکن ایک تو بقول خود ساقی کے، "اس میں حاشا وکلا میرا کوئی قصور نہیں۔ میں تو ایک معمولی اناڑی کنوارا تھا اور عضوِ شرم کو صرف قارورے اور خود وصلی کے لیے استعمال کرتا تھا۔ مگر اس 'عفیفہ' نے پہلی بار دوسرے مصارف بھی بتائے..." (120) دوسرے یہ کہ زلفِ بھاوج کے تنہا ساقی ہی اسیر نہ تھے، ان کے کئی دیگر عزیز دوست بھی ان کے زلف شریک بھائی تھے، گویا یہ ایک قسم کی برادرانہ یا جماعتی سرگرمی تھی (یا صالحین کا ورزشی وتربیتی کیمپ کہہ لیجیے) اور اوپر کے اقتباس کی روشنی میں اسے پورا کا پورا ساقی بے قصور کے کھاتے میں ڈالنا انصاف سے بعید ہوگا۔ اسی اقتباس میں "خود وصلی" کی دلچسپ ترکیب برتی گئی ہے، جو مشت زنی کے عملِ صالح کے لیے ساقی نے خود وضع کی ہے؛ یہ صرف ان کی زبانی اختراع نہیں، خود نوشت میں اس کے ذکر کی تکرار سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے کم وبیش ان کے ضابطۂ حیات کا درجہ حاصل رہا ہے۔ اس "سیر دستی" کے علاوہ اگر ان کی نظم ونثر میں کسی مشغلے کا ذکر تکرار سے ملتا ہے تو وہ "سیر چشمی" یعنی اپنی نظر کے دائرے میں آنے والی عفیفاؤں سے (بلا اجازت بلکہ اکثر ان کے علم میں لائے بغیر) نظر بازی کا مشغلہ ہے (اور تو یاں کچھ نہ تھا، ایک مگر دیکھنا)۔ خلاصہ یہ کہ ساقی کی بزعم خود پاپ بیتی سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعری کے شعبے کی طرح اس میدان میں بھی ان کی کارکردگی معاصر اوسط سے گری ہوئی ہی رہی (تہذیب اور ذوقِ جمال سے گرے ہوئے ہونے کی بات کو فی الحال جانے دیجیے)۔ اس کے پیش نظر اگر وہ اپنے جنسی عضو کو "عضوِ شرم" کا نام دیتے ہیں تو کیا غلط کرتے ہیں۔
لیکن جیسا کہ چیک ناول نگار میلان کنڈیرا نے 1984 کے لگ بھگ ایک انٹرویو کے دوران

اپنے ناولوں میں تفصیل سے بیان کردہ جنسی عمل کے مناظر کی بابت ایک سوال کے جواب میں کہا تھا، ''ان دنوں جب جنسیت پر کوئی پابندی باقی نہیں رہی، محض بیان، محض جنسی اعتراف، اپنی کشش کھو بیٹھا ہے، اور طبیعت اکتا جاتی ہے... میرے خیال میں جسمانی محبت کے منظر سے ایک بہت تیز روشنی پھوٹتی ہے جو بالکل اچانک طور پر کرداروں کا سارا ذاتی جوہر منکشف اور ان کی وجودی صورت حال کا لب لباب پیش کر دیتی ہے۔'' (ترجمہ: محمد عمر میمن؛ آج: دوسری کتاب، کراچی، 1987) تاہم بیانیے سے یہ تخلیقی کام لینے کے لیے زندگی کا جو تجربہ اور تخیل اور زبان پر جو قدرت درکار ہے اس کی امید ساقی فاروقی جیسے 'نابالغہ' روزگار' سے وابستہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے ان کے ایک معزز ہم عصر اور فیڈرل بی ایریا کے ملک الشعرا استاد محبوب نزالے عالم کے کلام میں میر تقی میر کی سی دقیقہ رسی پانے کی توقع کی جائے۔ اس کے کئی اسباب ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ساقی کے مزاج کو کلیشے سے غیر معمولی طبعی مناسبت ہے، تصورِ دنیا (worldview) اور زبان کے استعمال دونوں کے لحاظ سے۔ جہاں تک زبان کا سوال ہے، ان کی زیر تبصرہ خودنوشت میں واہ رے میں، واہ رے وہ، اجمال کی تفصیل، جل تو جلال تو، اللہ دے اور بندہ لے، غلط آسن، سہاگن، بے چاری فاختہ، گدر گدر، ہلکورے لینا، ڈھک ڈھک کے رونا جیسے سوکھے جھاڑ جھنکاڑ کی اتنی افراط ہے کہ پڑھتے ہوئے طبیعت بے طرح الجھنے لگتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے نثر لکھنے کی ابتدائی تربیت سعید امرت یا اسی سطح کے کسی اور عظیم فنکار کے قدموں میں بیٹھ کر حاصل کی ہے۔ نتیجہ یہ کہ جب بھی کسی کردار کا نقشہ یا کسی صورت حال کا منظر کھینچنے کی مہم درپیش ہوتی ہے تو ساقی اس سلسلے میں بالکل بے دست و پا دکھائی دیتے ہیں۔ اہم اور غیر اہم تفصیلات میں تمیز نہ کرنا، وقت بے وقت یاد آ جانے والے کسی بھی اچھے برے (زیادہ تر برے) مصرعے یا شعر کو، موقع محل کا لحاظ رکھے بغیر، بے دھڑک کسی بھی جملے کے بیچوں بیچ ٹھونک دینا وغیرہ ان کی نثر کی عام خوبیاں ہیں۔ رہا ان کا تخیل تو وہ اس قدر کند بلکہ کھٹل ہے کہ پرانے دھرانے، پٹے اور پچکے ہوئے سانچوں سے باہر جھانکنے کی سکت ہی نہیں رکھتا۔ البتہ ان کے اسلوب کی سب سے نمایاں بات ان کی بدزبانی ہے جسے وہ بیان کی رنگینی سمجھ کر اتراتے ہیں اور جو بعض موقعوں پر چرکینی سے لگا کھانے لگتی ہے۔ (واضح رہے کہ یہاں اشارہ محض تشبیہ و استعارہ کے متعفن ہونے کی طرف ہے، زبان کے تخلیقی استعمال کی مہارت کی جانب نہیں، جس میں چرکین مرحوم کا رتبہ ظاہر ہے ساقی جیسوں سے کہیں بلند ہے۔)

یہ بدزبانی ایک ایسی خصوصیت ہے جسے وہ (علاوہ اور چیزوں کے) کراچی کے اس ریڈیائی و ادبی گروہ کے متعدد ارکان کے ساتھ مشترک رکھتے ہیں جس کے سرگروہ سلیم احمد تھے، البتہ کچھ عرصہ پہلے تک اس میدان میں سلیم احمد کے برادرِ خورد شمیم احمد کو پورے گروہ میں اولیت کا شرف حاصل تھا۔ ساقی کی تصنیفِ غیر لطیف کو پڑھ کر اندازہ ہوا کہ ریہہ اللسانی کے اس مقابلے میں انھوں نے نہ صرف اپنے بزعم خود رقیب (دراصل بھاوج شریک بھائی) کو گزوں پیچھے چھوڑ دیا ہے بلکہ کہیں کہیں تو، مشفق خواجہ کے الفاظ میں، موصوف کی بدزبانی ان کی اپنی بدباطنی تک پر غالب آ گئی ہے۔ اس گروہ میں، جسے کراچی کے ادبی حلقوں میں ''ریوڑِ سلیمی'' کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، اس بنیادی اصول کو جزوِ ایمان کا درجہ حاصل تھا (اور اس کے باقی ماندہ ارکان میں اب تک حاصل ہے) کہ اگر کسی بھلے آدمی کے بارے میں کوئی بھونڈا اور بے ہودہ فقرہ اونچی آواز میں کہہ دیا جائے تو محفل پر سناٹا چھا جاتا ہے اور فقرہ بازی کا شکار ہونے والا خفیف ہو کر رہ جاتا ہے۔ ساقی کے ہاں اس کی بے شمار مثالوں میں سے ایک دیکھیے: ''خدا اسے [مشفق خواجہ کو] اور شمس الرحمٰن [فاروقی] کو سلامت رکھے۔ صبح سویرے اٹھتے ہی، کلّی اور استنجا کر کے ان کی درازیِ عمر کی دعا مانگتا ہوں۔ وہ اس لیے کہ مجھ سے پہلے یہ کم بخت مر مرا گئے تو مجھے شاعروں کے نام، ان کی تاریخ پیدائش وغیرہ کون بتائے گا۔ ان کو اسی طرح کی چوتیاپنتی کے کاموں کے لیے زندہ رکھنا چاہتا ہوں۔ آہ کہ ان بدمعاشوں کو معلوم نہیں کہ وہ کس کی دعاؤں کے سبب اب تک زندہ ہیں۔''(118) مشفق خواجہ، جیسا کہ آپ جانتے ہی ہوں گے، اس عبارت کے شائع ہونے کے کچھ عرصے بعد رحلت کر گئے۔

بیان کا یہ اسلوب ایجاد تو محسود حریفوں اور دشمنوں کے لیے کیا گیا تھا اور انھی پر منصوبہ بند طریقے سے استعمال بھی کیا جاتا رہا ہے، لیکن اس ریوڑ کے ارکان ایک دوسرے کی بھی میانیوں میں سوراخ کرنا، غالباً ریاضت کے طور پر، بلاتکلف جاری رکھتے ہیں۔ ایک دوسرے کے ان ''نہایت عزیز دوستوں'' کے پیچیدہ اور دلچسپ باہمی تعلقات کو ساقی کی اصطلاح میں ''بھائی چارگی'' کہا جاتا ہے۔ اسے اس سے ملتے جلتے ایک اور لفظ ''بھائی چارے'' کا مترادف سمجھنے کی غلطی نہ کیجیے گا، وہ اور چیز ہے۔ بھائی چارگی کے معنی ہیں، بھائیوں کے ہاتھوں طاری ہونے والی بے چارگی۔ واقعہ یہ ہے کہ حسنِ صورت کے لحاظ سے تو اس گروہ کے ارکان تقریباً سب کے سب مذکورہ بالا برادرانِ خورد و کلاں ہی کی طرح بخشے

ہوئے ہیں، لیکن حسنِ ظن سے خود کو ایک دوسرے کا 'برادرانِ یوسف' سمجھتے اور حتی الوسع ویسا ہی سلوک کرتے ہیں۔ مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک صورت شکل کا سوال ہے، ساقی کو باقی سے انیس نہیں، بیس ہی کہنا ہوگا۔ اس کی تصدیق ان کی اس تصویر سے بخوبی کی جاسکتی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اس تصویر سے اور بھی کئی اندازوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر بیرونِ ملک مقیم برصغیر کے باشندوں (اردو کے شاعر ادیب مراد ہیں) کے بارے میں یہ بات کہی جاتی رہی ہے کہ ان میں سے جو شخص جس سنہ میں ولایت میں وارد ہوا اسی سنہ میں حنوط شدہ (mummified) یا بلکہ متحجر (fossilised) حالت میں آج تک دیکھا جاسکتا ہے۔ ساقی کے معاملے میں یہ بات بالکل درست ہے۔ اب وائن کے اس جگ ہی کو ملاحظہ کیجیے جس سے موصوف اس قدر اتراہٹ کے ساتھ بغلگیر دکھائے گئے ہیں، دنیا کی کسی اور زبان میں آپ نے کبھی نہ دیکھا ہوگا کہ کسی مصنف نے اپنی کتاب کے لیے تصویر اترواتے وقت بوتل گلاس وغیرہ کو یوں اوچھے کے تیتروں کی طرح باہر باندھ رکھا ہو۔ (ساقی کے ایک عزیز دوست اسد محمد خاں نے اس قسم کی حرکت کے لیے exterior decoration کی پُرمعنی اصطلاح تراش رکھی ہے۔)

لیکن اگر فوسل کے طور پر دیکھا جائے تو ساقی کی تصویر میں کوئی عجیب بات نظر نہیں آتی۔ ساقی 1963 میں (قصائی اور سبزی فروش کے جعلی ورک پرمٹ پر) مہاجرت اختیار کرنے کے بعد سے لندن میں مقیم ہیں۔ اس قیام کی تفصیل خود انھی سے سنیے: ''اپنے مکان کا نمبر آج بھی یاد ہے: 100 Dastagir Colony, Karachi. یہ نمبر مجھے اس لیے یاد ہے کہ میں ۳۳ سال سے 100 Sunny Gdns. Road, London. میں اپنے آخری ایام پورے کر رہا ہوں۔ میں نے اپنے سارے چھوٹے چھوٹے بم یہیں سے چھوڑے۔'' (37) صرف مکان کا نمبر ہی جوں کا توں نہیں، موصوف کی ذہنی، اخلاقی اور جذباتی نشوونما بھی وقت کے اسی مقام پر ٹھٹھری ہوئی کھڑی ہے جب وہ اپنی مالی حالت سُدھارنے کی غرض سے ولایت سدھارے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی رخصتی سے قبل کے اُن دنوں میں (یعنی شراب پر پابندی کا قانون لاگو ہونے سے چودہ پندرہ برس پہلے بھی) ان کے محلے کے چھٹ بھیّوں اور لفنگوں میں شیخی بگھارنے اور ایک دوسرے پر دھاک بٹھانے کے لیے بڑھ چڑھ کر اور بڑھا چڑھا کر شراب نوشی کا ذکر کرنے کا رواج تھا۔ انگلستان میں امتناع کا قانون اب تک

نہیں آیا، اگر کبھی آیا بھی تو اس وقت تک ساقی اپنی آخری عمر پوری کر چکے ہوں گے، لیکن اس کھلے معاشرے میں برسوں رہے چلے آنے کے باوجود گھٹی ہوئی طبیعت کی 'دستگیری' کا وہی عالم ہے کہ جو تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی متعدد رشحاتِ قلم میں (مثلاً زہرہ نگاہ کی کتاب شام کا پہلا تارا پر اپنے تبصرے کے بیچوں بیچ) خود کو اسی قدیم زمان و مکاں میں تصور کر کے، بے اختیار اور بار بار پکار اٹھتے ہیں کہ ''وسکی چڑھ رہی ہے!''

اس بدمذاقی (اور چند در چند دیگر قباحتوں) سے اگر آپ کسی طرح قطع نظر کر سکیں تو ساقی کی کتاب سے وہی کام لیا جا سکتا ہے جو علوم کے میدان میں فوسلز یعنی متحجر مخلوقات و نباتات و جمادات سے لیا جاتا ہے۔ میں نے ان کی خودنوشت کو اسی زاویے سے پڑھا اور آئندہ صفحات میں اسی مطالعے کے چند نتائج آپ کے سامنے پیش کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ ساقی، اپنے بیان کے مطابق، 1935 میں اس دنیا میں وارد ہوے، 1948 میں مشرقی پاکستان پہنچے، 1952 میں کراچی میں نزول فرمایا اور 1963 میں مذکورہ بالا راستے سے لندن روانہ ہو گئے۔ اس بدنصیب مملکتِ خداداد میں ان کے قیام کا عرصہ وہ ہے جس کے دوران یہ ملک، خصوصاً کراچی شہر، گہری معاشرتی تبدیلیوں کا مرکز رہا۔ تبدیلیوں کے اس پیچیدہ عمل کی پوری کہانی تو فکشن ہی میں سما سکتی ہے، لیکن جہاں تک تنک مایہ اردو فکشن کا تعلق ہے، آج تک ایسا کامیابی سے ہو نہیں پایا ہے۔ قرۃ العین حیدر کا ناولا ہاؤسنگ سوسائٹی (جو ان کی تحریروں میں غالباً بلند ترین درجہ نہیں رکھتا) اس کی اکادکا مثالوں میں سے ایک ہے۔ شوکت صدیقی کے ناولوں وغیرہ میں وہ گہرائی اور بصیرت نہیں ملتی جو اس بڑے معاشرتی انقلاب کا احاطہ کرنے کے لیے درکار ہے۔ مختلف ادیبوں کی چند ایک عمدہ کہانیوں اور مضامین میں اس کی جھلکیاں البتہ دکھائی دیتی ہیں، یا پھر مشتاق احمد یوسفی کی بلند پایہ کتابیں، خصوصاً زرگزشت اور آبِ گم ہیں، لیکن انھیں کسی ادبی صنف کے خانے میں قید کرنا دشوار ہے، اور یوں بھی یوسفی کی تحریر کا بنیادی تخلیقی مقصود حقیقت نگاری سے مختلف ہے۔

ساقی افسانے وغیرہ نہیں لکھتے۔ لڑکپن میں اس شعبے میں خامہ فرسائی کی تھی، لیکن امتدادِ زمانہ نے وہ افسانے ان پر تو کیا، ہم سب پر ترس کھا کر تلف کر دیے۔ بقولِ خود، ''اردو دنیا جسے میری شاعری کا عذاب سہنا تھا میرے نثری عتاب سے صاف بچ گئی۔'' (64) تاہم، جیسا کہ آپ کے سامنے ہے،

یہ نثری عذاب اب ان کی 'پاپ نویسی' کی صورت میں نازل ہو چکا ہے۔ لیکن فکشن کی غیر موجودگی میں کسی بھی سطح کی ان آپ بیتیوں کی اہمیت بڑھ جاتی ہے جن میں اس مخصوص دور میں گزارے ہوئے دنوں کا براہ راست بیان ملتا ہو۔ ساقی کی خودنوشت بھی اسی اعتبار سے اہمیت رکھتی ہے۔ جہاں تک گہرائی اور بصیرت وغیرہ کا تعلق ہے، اس کا بہتان تو ساقی پر وہی شخص لگا سکتا ہے جسے ان الفاظ کی آبروریزی مقصود ہو (مثلاً وہ خود)۔ اپنی خودنوشت میں ساقی نے خود پر دو بڑے بہتان لگائے ہیں جن میں سے ایک کا تعلق ''جدیدیت'' سے ہے اور دوسرے کا ''احساسِ جمال'' سے۔ اگلے صفحات میں میں یہ واضح کروں گا کہ موصوف کس طرح ان دونوں الزامات سے مکمل طور پر بری کیے جانے کے سزاوار ہیں۔ لیکن اس قسم کی سطحی تحریروں میں بھی یہ وصف تو ہوتا ہی ہے کہ لکھنے والا اپنی زندگی کی یادداشتیں قلم بند کرتے ہوئے ناگزیر طور پر اپنے خاندان والوں، یاروں دوستوں وغیرہ کا بھی تذکرہ کرتا جاتا ہے، جس کے محتاط تجزیے سے اس دور میں پائے جانے والے معاشرتی رجحانات کو، جزوی طور پر ہی سہی، سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

لیکن کوئی خودنوشت نگار (ساقی کے لفظوں میں ''خودنوشت باز'') جس زاویے سے واقعات اور افراد کو دیکھتا اور بیان کرتا ہے اور اس کی تحریر میں جو تعصبات کارفرما ہوتے ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے اس کے ورلڈ ویو یا تصورِ دنیا سے واقف ہونا ضروری ہے اور یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ مصنف کی عام شہرت کس قسم کی ہے۔ جہاں تک ساقی کا تعلق ہے، غزل کا عمومی اور خصوصی ذوق رکھنے والے قارئین انھیں ان درجنوں شاعروں میں سے ایک کے طور پر جانتے ہیں جن کی مردہ اور نیم مردہ غزلیں اردو کے متعدد ادبی رسالوں میں ان جیسی اور ان سے بہتر غزلوں کے انبار میں برسوں سے دفن ہوتی چلی آ رہی ہیں۔ ان کی چار چھ نظموں میں یقیناً غزلوں کے مقابلے میں کسی قدر جان دکھائی دیتی ہے، مگر اس کا سبب (جس کی طرف یوسفی بھی توجہ دلا چکے ہیں) یہ ہے کہ ان میں بعض بے زبان جانداروں (بلّے، مینڈک، سؤر وغیرہ) کا ذکر آتا ہے۔ لیکن ذرا اجلا کر دیکھنے پر یہ بیشتر ساقی کی اصطلاح میں ''انا غفیل''(13) ہی نکلتے ہیں۔ مجموعی طور پر ساقی کی منظومات (غزلیں، نظمیں، نثری نظمیں) شاعری کا بال بیکا نہیں کر سکیں۔ ایسی بات نہیں کہ ساقی کو پڑھنے والوں کی بے لاگ نگاہ میں اپنے مقام کی آگہی نہ ہو؛ بھلا ظالم

لوگ اس آگہی سے کہیں محفوظ رہنے دیتے ہیں! دنیا والوں کے اسی سلوک سے مجبور ہو کر ساقی اپنے سرپرست سلیم احمد کے سامنے (ڈھک ڈھک کے) روتے اور ان کے گلے میں بانہیں ڈال کر کہا کرتے تھے کہ ''سلیم بھائی یہ دنیا بڑی کمینی ہے۔'' (113) لیکن مجبوری کی اس آگہی کے باوجود ان کی سرتوڑ کوشش رہتی ہے کہ کہیں غنڈہ گردی اور دہشت انگیزی کی مدد سے، اور کہیں چاپلوسی اور زمانہ سازی کے ذریعے اپنے مقام میں کسی قسم کی بلندی کا التباس پیدا کر سکیں۔ اوپر دیے گئے اس اقتباس میں ساقی نے ان ''چھوٹے چھوٹے بموں'' کا ذکر کیا ہے جو وہ وقتاً فوقتاً صادر فرماتے رہے ہیں۔ ان کو خودکش دھماکے کہیے تو بجا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا طریقۂ واردات یہ ہوتا ہے کہ بڑے اور محترم ادیبوں اور شاعروں کی چھوٹی بڑی بھیڑ جمع کر کے اک شانِ بے نیازی کے ساتھ خود کو ان سے ٹکرا دیا جائے، یا عظیم تخلیق کاروں کے بارے میں لنگوٹیے یاروں کی سی بے تکلفی اور بدتمیزی کا انداز اختیار کیا جائے، کہ شاید بعض کم حوصلہ قاری مرعوب ہو کر ساقی کے بارے میں کسی خوش گمانی کا شکار ہو جائیں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو کم از کم اس دھماکے سے یہ عظما ہی ہلاک ہو جائیں۔ وہ تو خیر ہوئی کہ اپنے ساتھ متواتر شغل سیردتی کرتے رہنے کے باعث ان کی شخصیت کے ساتھ بندھے ہوئے ''چھوٹے چھوٹے بم'' اس قدر آلودہ و نمدار ہو چکے ہیں کہ ان دھماکوں کے نتیجے میں تہلکہ کبھی نہ ہوا، دھواں اور تعفن البتہ پھیلتا رہا۔ ساقی کے چند دلچسپ چھوٹے چھوٹے بم دھماکے ملاحظہ کیجیے:

> اِدھر کے لوگوں میں میر تقی میر، حسرت موہانی اور یاس یگانہ چنگیزی ایسوں اور اُدھر کے لوگوں میں بیت ہوفن، ایزرا پونڈ، اور ڈی ایچ لارنس جیسوں سے اپنے مزاج کو ہم آہنگ پاتا ہوں۔ (173) میں نے مصرع لکھنے کی کاری گری انیس، اقبال اور یگانہ (اردو) اور ایلیٹ، آڈن، تھامس (انگریزی) سے سیکھی (افسوس کہ یہی دو زبانیں آتی ہیں) اور hopefully اس فن کو آگے بڑھایا ہے۔ (46) نرودا کے ہم عصر پارا کے مشورے پر (you have to improve on the blank page) عمل کرتا چلا گیا۔ یعنی آٹھ دس افسانے خود ہی معطل کیے۔ بقیوں میں کاٹ چھانٹ اور کتر بیونت کی قینچی چلائی۔ ترمیم و اضافے کے بعد (میرے حساب سے) افسانے اتنے نکھر آئے کہ ان کی پہلی کاپی پھاڑ کے پھینک دی۔ اور وہ بھی اس خیال سے کہ آنے والے مورخین، ہیمنگوے اور ایلیٹ

کی طرح، کہیں میرے پہلے ڈرافٹ کی کاپیاں تلاش کر کے، میری سادہ تحریروں (humble writings) کا سراغ نہ لگا لیں۔ (63) میری خوش قسمتی ہے کہ جدید اردو شاعری کے دو بڑوں [راشد اور فیض] سے خاصے گہرے تعلقات رہے۔... ہماری محبتیں سرعت سے اس لیے بھی بڑھیں کہ اردو کی قدیم و جدید شاعری ایک طرح سے قدر مشترک تھی۔ وہ دونوں مجھ سے زیادہ جانتے تھے مگر بیس انیس والا ہی فرق تھا۔ پینسٹھ پینتیس والا نہیں۔ پھر لندن میں ایک دوسرے کے ساتھ زیادہ سے زیادہ وقت ہم نے اس لیے بھی گزارا کہ یہاں تخلیقی تنہائی تھی۔ ہماری کوشش ہوتی کہ ہم ہفتے میں تین بار ضرور ملیں یعنی راشد صاحب اور میں یا فیض صاحب اور میں۔ فیض صاحب سے آخری دنوں میں اکیلی والی ملاقاتیں ختم ہو گئیں۔ ہم زیادہ تر دوسرے ادیبوں کے گھروں میں یا محفلوں میں ہی ملتے کہ کئی دوسرے بھی آن بسے تھے۔ (138) انیس اور اقبال پھر یگانہ اور راشد کے مصرعوں کا صوتیاتی نظام مجھے بہت پسند تھا کہ میرے [بھوتیاتی] مزاج سے لگا کھاتا تھا۔ میر کی لپکتی ہوئی اور غالب کی دہکتی ہوئی آواز نے پریشان کر رکھا تھا۔ I mean the better Meer and the better Ghalib. اس لیے کہ ان کے ہاں بھی سخن فضول کی کمی نہیں۔ (40) اپنے نوجوان ہم عصروں یعنی اپنے بعد آنے والوں سے اتنا ضرور کہنا چاہوں گا کہ میں شاعری میں اقلیت کا نمائندہ ہوں۔ غالب کی طرح، راشد کی طرح، میرا جی کی طرح، اختر الایمان کی طرح ممکن ہے میرا بھوت مرنے کے پچاس سال بعد قبر سے نکلے، ممکن ہے نہ نکلے،... ممکن ہے اس وقت تک تم سب بھی [بھی!] مجھے بھول چکے ہو... مگر اتنا ضرور یاد رکھنا کہ میں... blah blah blah'' (29)

جی نہیں، ساقی فاروقی کو ہوش کے ناخن لینے کا مشورہ دینا قطعی غیر ضروری۔'' یہ بات وہ خود بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کا مقام سلیم احمد، شیدا گوالیاری، بخش لائلپوری، استاد اختر انصاری اکبر آبادی، جمیل الدین عالی، نگار صہبائی، راغب مراد آبادی وغیرہ وغیرہ ہی کے درمیان کہیں واقع ہے جن میں سے ہر ایک کا بھوت، ان کی ''ڈیم فول شاعری'' (27) کے تصدق میں، عضوِ شرمندگی کی مانند متعلقہ قبر میں منہ چھپائے ابد الآباد تک پڑا رہے گا اور کسی انسانی آبادی کا رخ کرنے کی ہرگز جسارت نہ کرے

گا۔ اس وقت غالباً وہ وسکی کے مدوّر لبالب پیپے میں کچھ دیر پڑے ڈبکیاں کھانے کے بعد نکلے ہیں اور باہر ''ہلکورے لیتی'' ٹھنڈی ہوا میں مست، دُم کی نوک پر ایستادہ ہو کر نعرہ کناں ہیں کہ ''لاؤ کہاں ہے بلّی، اس کی تو...'' (یہ ایستادگی غالباً کسی قاری ''ظاہر'' قاسمی یا مولوی عذیر ہاشمی کے فراہم کردہ کشتوں کی برکت سے ممکن ہوئی اور بحمد اللہ اب تک جاری ہے۔) پریشان ہونے کی ضرورت نہیں، وسکی ہی تو ہے، چڑھ گئی ہے تو جلد یا بدیر اتر بھی جائے گی۔

خیر، تعفن برطرف، اس کا احساس ساقی کو خود بھی ہے کہ ان کی شان میں محولہ بالا قسم کی باتیں کوئی اور کرتا تو ان کے معنی مختلف ہوتے۔ لیکن بھلا کوئی اور ایسی حماقت کرنے ہی کیوں لگا۔ مشفق خواجہ نے ہمیشہ انھیں یہی سمجھانے کی کوشش کی کہ ساقی کی تعریف میں کچھ کہنے سے پڑھنے والوں کی نظر میں ساقی کی حیثیت تو کیا بہتر ہوگی، خود کہنے والے کی حیثیت مشکوک ہو جائے گی، اور یہ بھی کہ ساقی کی ضرورت سے زیادہ سرپرستی کرنے کے باعث لوگ پہلے ہی انھیں ''خواجہ سگ پرست'' کہنے لگے ہیں۔ اس کے باوجود، جب کبھی ساقی کو وسکی چڑھی ہوئی نہیں ہوتی، یا وہ دُم پر کھڑے ہوئے نہیں ہوتے، تو اِس کی اُس کی چاپلوسی کرنے سے باز نہیں آتے کہ کسی سے کوئی تعریفی یا نیم تعریفی فقرہ ہاتھ آ جائے جسے پکّی سیاہی میں چھپوا کر اسے مفت میں رسوا اور خود کو مفتخر کر سکیں۔ اپنے پہلے مجموعۂ کلام پیاس کا صحرا میں انھوں نے ذاتی خطوط سے اور اِدھر اُدھر سے لوگوں کے فقرے چن کر ''غیبت کا شامیانہ'' کے عنوان سے اکٹھے کر دیے تھے۔ اس کے بعد سے لوگ اور محتاط ہو گئے اور خطوں میں بھی ایسی کوئی بات لکھنے سے احتراز کرنے لگے جسے ساقی کی کند ذہنی کی دھندلی روشنی میں تعریف پر مبنی سمجھا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے اگلے مجموعے رادار میں جب انھوں نے مذکورہ شامیانہ پھر سے ایستادہ کرنے کی کوشش کی تو محراب گل افغان نامی ایک تبصرہ نگار نے (غالباً قلمی نام تھا) اسے ''غیبت کا کنٹوپ'' قرار دیا، اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا کہ افسوس یہ ساقی کے سر پر پھر بھی فٹ نہیں آئے گا۔ دنیا نے سچ مچ ساقی کے ساتھ برا سلوک کیا ہے، مگر خیر، کون کہہ سکتا ہے کہ وہ اس سلوک کے مستحق نہیں۔ پھر سعید امرت کے قدموں کی برکت سے ان کی رمز آشنائی اس بلا کی ہے کہ اپنے بارے میں ہجوِ ملیح پر مبنی فقرے بھی تعریفی سمجھ کر نقل کرتے ہیں اور مگن رہتے ہیں۔ بھائی چارگی یہ کہ ان میں سے بیشتر تیر جس کمیں گاہ سے آتے ہیں وہاں ان کے اپنے ہی بھائی بند براجمان ہوتے ہیں۔ مثلاً:

سلیم احمد: ''ساقی، شاید اس وقت میں موجود نہ ہوں گا جب تمھارا شمار اردو کے عہد جدید کے سب سے بڑے شاعروں میں ہوگا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ تم ضرور مجھے یاد کرو گے۔ تمھارا سلیم بھائی...'' (114) ''تم اپنی اس قسم کی شاعری [ہجوِ مہمانانِ عزیز، سید سلیم احمد وغیرہ] کو اہمیت نہیں دے رہے ہو لیکن مجھے تو اس میں تمھاری سنجیدہ شاعری سے زیادہ جان نظر آتی ہے۔'' (113)

جمیل الدین عالی: اس محفل میں اس رات میں نے یہ دونوں نظمیں سنائیں۔ مصرعوں کی کاٹ اور بنت ایسی تھی کہ عالی جی نے کہا، ''تم اپنا تخلص عرفی کرلو۔'' میں نے کہا، ''میں عرفی کو مزید مشہور نہیں کرنا چاہتا۔'' اور بات آئی گئی ہوگئی۔ (130)

راشد اور فیض نے، ساقی کی تمام خوشامد درآمد اور حاضر باشی کے باوجود، کبھی ایسی کوئی بات نہ کہی جسے ساقی اپنے حق میں (گویا ان کے خلاف) استعمال کرسکیں۔ شراب وہ دونوں بھی پیتے تھے، لیکن اسے سنبھالنا بھی جانتے تھے۔ رند اور ساقی میں کچھ نہ کچھ فرق تو ہونا ہی چاہیے۔ جہاں تک مشتاق احمد یوسفی کا تعلق ہے، تو وہ غالباً شراب سے شغل ہی نہیں کرتے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ حضرات جانتے ہیں کہ کیا کہہ رہے ہیں:

میں چلنے لگا تو وسکی بہت چڑھ چکی تھی اس لیے جب زہرا نگاہ نے کہا کہ میں فراز کو چھوڑتا جاؤں تو میں نے نشے کا حوالہ دیے بغیر بہانہ کیا، ''بہن، میں انھیں اپنی گاڑی میں نہیں بٹھا سکتا کہ جوں ہی کوئی خراب شاعر بیٹھتا ہے گاڑی کا ایک پہیہ ہلنے لگتا ہے۔'' یہ کہہ کر چلا گیا۔ دوسرے دن ملنے پہنچا تو فیض صاحب نے کہا، ''تمھارے بیٹھنے سے تمھاری گاڑی کے دو پہیے تو مستقل ہلتے ہوں گے۔'' (173)

میرے پیارے دوست مشتاق احمد یوسفی نے میرے بارے میں کہیں لکھا ہے کہ ''پڑھت اس قیامت کی کہ ایک ایک لفظ کو زندہ کر کے سامنے لا کھڑا کرتے ہیں۔'' اس میں اتنا اضافہ اور کرنا چاہوں گا کہ لکھت بھی ویسی ہی ہے۔ (41)

یہ اضافہ کرنا بلاشبہ ساقی کا، بلکہ ان ہی کا، حق ہے، لیکن اگر اس سے قبل وہ مشفق خواجہ یا شمس الرحمٰن فاروقی کو فون کرلیتے تو وہ انھیں یہ مشورہ ضرور دیتے کہ اپنے اضافے میں ''ویسی'' کی جگہ ''ایسی ویسی''

کرلیں۔

جدید دور میں بسنے والے کسی شخص کو سمجھنے کی ایک اہم کلید یہ ہے کہ عورتوں کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر سے واقفیت پیدا کی جائے۔ ساقی کے سلسلے میں یہ طریقہ اختیار کرنے پر پتا چلتا ہے کہ خواہ جسمانی طور پر وہ اکیسویں صدی میں مقیم ہوں، لیکن ان کے ذہن اور احساس کی سطح پر دہی پر چھائیاں نقش کالحجر ہیں جن کا تعلق دقیانوس علیہ الرحمہ کے عہدِ زریں سے ہے۔ ان کے نزدیک وجودِ زن کے چند گنے چنے مصارف یہ ہیں کہ ان کی 'قدیم خانی' تصویر کائنات اور رکیک گفتگو میں رنگ بھرا کرے اور ان کی انواع واقسام کی (بیشتر اسفل درجے کی) احتیاجات کو پورا کیا کرے۔

> اس وسیع خاندان (extended family)... میں صرف ہم مرد شاعر وادیب ہی شامل نہیں تھے بلکہ ہماری مائیں، بہنیں، بھابیاں، بیویاں بھی برابر کی ساجھے دار تھیں۔ اُس زمانے میں بھی ان میں سے اکثر ہم سے پردہ نہ کرتیں یا آدھا پردہ کرتیں یا زیادہ سے زیادہ دکھاوے کا پردہ کرتیں۔ ہم جس تس کے ہاں ڈیرہ ڈال دیتے بغیر وارننگ کے... اور یہ سگھڑ نامحرم ایک دو گھنٹے کے نوٹس پر ہمارے ناؤنوش کا انتظام کر دیتیں ... ہماری دقیانوسی تہذیب میں شکریہ ادا کرنے کی رسم نہیں بلکہ اسے اس لیے معیوب سمجھا جاتا ہے کہ 'شکریہ' سے اجنبیت کی بو آتی ہے (یہاں مغرب میں تو جنسی اختلاط کے بعد بھی مرد عورت ایک دوسرے کا شکریہ ادا کرتے ہیں)۔ آج میں یہ سطریں لکھ کر ان تمام خواتین کا، مرحوم و موجود، شکریہ ادا کر رہا ہوں جنھوں نے ہمارے پیاسے ہونٹوں اور بھوکے پیٹوں کی نگہ داری کی۔ ان کی محبتیں نہ ہوتیں تو ہماری آنتیں اینٹھ جاتیں اور ذہن ماؤف ہو جاتے۔
> (104-5)

کانے پردے اور مفت کے ''ناؤنوش'' پر پلے ہوئے تنگ حوصلہ جسم کے دیگر شرمناک اعضا کے مفادات کی دیکھ بھال، جیسا کہ آپ مختصراً دیکھ چکے ہیں اور تفصیلاً آگے ملاحظہ کریں گے، بھاوج کے ذمے ہوتی تھی۔ بہنوں کے مصارف کچھ یوں تھے:

> میں باہر والی چارپائی پر دراز تھا اور منّو (محفوظ کی گیارہ بارہ سالہ بہن) میری پیٹھ اور کمر پر

> کود رہی تھی، ان کا درد کم کرنے کے لیے، اس لیے کہ اسے اٹھنی درکار تھی۔ (یہی کام میں اپنی چھوٹی بہنوں سنجیدہ اور شاہدہ سے بھی کرواتا اور اٹھنی ہی دیتا مگر ان کا بوجھ بڑھنے لگا تھا اور وہ میرا کچومر نکال دیتیں۔ میری پیٹھ، کمر اور کولھوں پر کودنے والی آصف جمال کی گیارہ سالہ دل آویز اور بانکی بہن عطیہ بھی تھی جو انیس بیس سے پہلے ہی مرگئی مگر میری یادوں میں زندہ ہے۔(100)

ساقی یہ بتانا بھول گئے کہ کودنے وغیرہ کی یہ خدمات ان کے عزیز دستوں کو بھی (تبادلے یا وٹے سٹے کی بنیاد پر) دستیاب تھیں یا نہیں۔ خیر، ان گوناگوں خدمات کو چھوڑ کر رشتہ دار خواتین کا ایک اور استعمال ساقی کی سمجھ میں آتا ہے، جو یوں تو ہماری تہذیب کی سینہ بہ سینہ (اور بعض اوقات برسرِ محفل) زبانی روایت کا درخشاں جز ہے لیکن ساقی اس کی درخشانی کو جہاں تہاں تحریر میں لانے سے بھی نہیں چوکتے، یعنی یہ کہ ان ''سہاگنوں'' کے ذریعے دوستوں اور دشمنوں کی ''ماں بہن'' کی جائے۔ اس فن لطیف میں ساقی کے کارناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذہنی ناداری کے سبب گالیوں کے ضمن میں بھی بے چارے کو کلیشے پر ہی گزارہ کرنا پڑتا ہے۔ البتہ جہاں تک ساقی کائنات کے اعلیٰ تر مدارج کے بارے میں سوچنے کی اہلیت رکھتے ہیں، وہاں اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ''شاید خدا اپنی کم تر مخلوق 'عورت' کو اس قابل نہیں سمجھتا کہ اسے پیغمبری کا شرف بخشے۔'' (2-51) پیغمبروں کو تو جانے دیجیے، کسی شاعر یا ادیب عورت کا سامنا ہونے پر بھی ساقی پہلے تو بھاپیانہ امکانات کی ٹوہ میں رہتے ہیں، لیکن اس طرف سے مایوس ہونے پر جھٹ اسے اونچی آواز میں بہن (یا خالہ یا بٹیا) کہنے لگتے ہیں تاکہ کسی کو کوئی ایسا ویسا شک نہ گزرے۔

تاہم، اپنے وسیع خاندان سے آگے قدم رکھتے ہی ساقی کھل کھیلنا شروع کرتے ہیں (یعنی جس حد تک کھل کھیلنا ان کے بس میں ہے)۔ اس سلسلے کا آغاز ان کی کم سنی ہی میں ہو گیا تھا، یعنی ایک اوسط درجے کے زمیندار گھرانے میں جنم لینے والے اس کپوت کے پاؤں (بلکہ ہاتھ) پالنے ہی میں نظر آنے لگے تھے:

> گاؤں کے کئی نوجوان... جن کے تازہ بہ تازہ گونے ہوئے تھے یا جن کی بہنیں جوان تھیں، ان کی خواہش ہوتی کہ ان کی بیاہتائیں اور نوجوان بہنیں ان کی غیر موجودگی میں 'بندوقوں والی ڈیوڑھی' میں سوئیں۔... ان نوجوانوں کی تمنا کا سبب یہ تھا کہ بدمعاشوں اور

زانیوں سے ان کی ملکیتیں محفوظ رہیں۔... میں پانچ سال سے سات سال کی عمر تک اپنی متجس انگلیوں کو لذت کی ٹریننگ دیتا رہا۔... جب دادی، اماں، چچی اور پھوپی نیند کے خرابے میں اتر جاتیں تب میں بستر کے نشیب سے ابھر کے رات کی معزز مہمانوں کی چارپائیوں کی طرف چلا جاتا۔ جانگیا اور انگیا سے ان سخی بدنوں کی صاحب سلامت نہیں تھی اس لیے صرف چولیوں اور ساریوں اور ان کے نیچے چھپے ہوئے خزانوں سے ملاقات ہوتی۔ سیر دستی ہوجاتی اور اگر آنگن میں چاندنی چھٹکی ہوتی تو سیر چشمی بھی۔... ان تین چار برسوں نے، سن بلوغ سے پہلے ہی، شہوانی جذبات کی پرورش کی ہوگی اور میری جنسی شخصیت کی تعمیر میں حصہ لیا ہوگا۔ (18)

ان ننھی ننھی سیر دست انگلیوں سے جو جنسی شخصیت تعمیر ہوئی وہ ساقی کی کتاب میں صاف جھلکتی دکھائی دے رہی ہے۔ لیکن یہ بات 1940 کی دہائی کی ہے، جب زیر جاموں کا رواج غالباً برصغیر کے دیہات میں رعیت ہی نہیں، زمیندار طبقے کی عورتوں تک بھی نہیں پہنچا تھا۔ علاوہ ازیں، چاندنی شاید ہر رات تو اس بھلے زمانے میں بھی نہیں چھٹکتی ہی، اور زنان خانے میں ایک اسپ تازی کی لات کے تازیانے سے ساقی کی بینائی پہلے ہی، یا انھی دنوں، متاثر ہو چکی تھی (17)۔ ایسے میں وہ یہ پتا کیونکر لگاتے تھے کہ رات کی معزز مہمانوں کی چارپائیاں کہاں سے شروع ہوتی ہیں، یہ راز کھولنا ساقی نے مناسب نہیں سمجھا۔ خیر اس سے کچھ ایسا فرق بھی نہیں پڑتا، اس قسم کی نابالغ سیر دستیوں سے نیند کے خرابے میں اترے ہوئے سخی بدنوں کا کیا بگڑ سکتا تھا، ان کی تو آنکھ تک نہ کھلتی تھی۔

1948 کے بعد چار برس تک ساقی، اپنے ایک حقیقی اور تین عدد رشتے کے بھائیوں کی معیت میں، ڈھاکہ کے ایک اردو میڈیم اسکول کے ہوسٹل میں اپنی ہفت پہلو شخصیت کی تعمیر کرتے رہے۔ بھائی چارگی کی ابتدائی تربیت بھی وہیں ہوئی۔ ان کی شخصیت کا شہوانی پہلو ایک سنڈاس کی طرف کھلتا تھا جس میں ان کے بھائیوں کی شخصیتیں بھی ساجھے دار تھیں:

مکان سے باہر بھی ایک سنڈاس تھا جو اس مکان کے ہندو مالکان نے اپنے نوکروں کے لیے بنایا ہوگا۔ سینئر طلبہ باری باری دن کا کم از کم ایک گھنٹا وہیں ضائع کرتے۔ اس لیے کہ چہار دیواری سے اُدھر ایک بنگالی خاندان کا گھر تھا۔ جس میں سولہ سترہ سال کی دو لڑکیاں بھی

رہتی تھیں۔ وہ ادھ رَے پستانوں اور گدر سرین کی مالک تھیں۔ ان کے گھر کے بیچ ایک
کنواں تھا جہاں وہ روزانہ یا ہر دوسرے روز غسل کی مرتکب ہوتیں۔ ہم سب روزنِ شکستہ
سے ان کے ''کم بخت دل آویز خطوط''... کا مطالعہ کرتے اور ''خود وصلی'' کرتے۔... اس
وقت مجھے چھاتیوں سے زیادہ کولھوں سے رغبت تھی۔ انہی کی یاد میں پینتیس سال بعد میں
نے اپنا مزے دار 'مضمون نما' ''ایک پشت کی مدافعت میں'' لکھا تھا...(27)

اس کے بعد انھوں نے اپنا یہ 'مضمون نما' یا 'مضمونچہ' پورا کا پورا نقل کیا ہے۔ یہ دراصل 'شخصیت نما' ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پینتیس سال کے عرصے میں تعمیر کی کارروائی کہاں تک پہنچی۔ اس مضمونچے کا راقم الحروف ''وائن کی بوتل کھولتے ہوئے'' ایک عورت کی ''پشت کی مدافعت'' (یعنی اس کے ساتھ عقب سے سیر چشمی) اور گدر سرینوں کے تصور کے بل پر نثری خود وصلی کرنے میں مشغول ہے۔ وہ عورت، ظاہر ہے اس تمام کارروائی سے بے خبر، سنک میں صبح کے جھوٹے برتن دھو رہی ہے۔ ذرا سی دیر میں یہ مزے دار مدافعتی کارروائی تکمیل کو پہنچے گی اور اس کے بعد برتن دھونے کے عمل کا بھی تمت بالخیر ہو جائے گا۔ برتن دھونے والی اپنی خدمات کی اجرت (اٹھنی یا جتنی بھی) وصول کر کے باہر (یا اندر) چلی جائے گی، اور راقم الحروف اپنی خود وصلی کی کتابت کر کے اس وصلی کی فوٹو اسٹیٹ کا پیاں اپنے معزز دوستوں کو ڈاک سے روانہ کرنے نکل کھڑا ہو گا۔ ان میں سے ایک مکتوب الیہ کی داد بھی، جسے پا کر ساقی کی ''انا پھول کر کپا ہو گئی تھی'' (27) جز وِ پاپ بیتی ہے:

> ساقی صبح کی ڈاک سے تمھارا مضمونچہ ملا۔ ہم دونوں (یعنی ادریس بھابی اور یوسفی صاحب) دو تین بار پڑھ چکے ہیں۔ عجب قیامت کی نثر لکھی ہے۔ قیامت تک خوش رہو مگر یاد رکھو کہ اس قسم کی داد وہی دے سکتا ہے جس نے نثر اور کولھے دونوں برتے ہوں۔

اس اقتباس میں بریکٹوں میں لکھے ہوے الفاظ ساقی کا اضافہ ہیں جن کا جواز اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ وہ اس قسم کی داد کو ضرورت سے کم پا کر دُگنا کرنا چاہتے ہیں۔ خیر، داد دینے والوں سے یہاں بحث نہیں، البتہ جہاں تک مضمونچے کے مصنف کا تعلق ہے، معلوم ہوتا ہے اس نے نثر کو بھی کم و بیش اتنے ہی فاصلے سے برتا جتنی دور سے کولھوں کو۔ ساقی کی جنسی شخصیت کی تعمیر کے ایک اگلے مرحلے کی خبر یوں ملتی ہے:

> آگے آگے بھابی اور گنڈی پیچھے پیچھے عالی جی اور میں خراماں خراماں ریستوران کی طرف

روانہ ہوئے۔ راستے میں ایک نہایت خوب صورت چہرے نے ہمارے قدم پکڑ لیے۔ ہم نے اسے روک کر اس کی نیلی آنکھوں، سنہرے بالوں اور آدھی رانوں تک کٹی ہوئی منی اسکرٹ کی ہواداری پر رطب اللسانی کی۔ اسے لجاتا شرماتا چھوڑ کر ہم آگے روانہ ہوئے۔ (133)

لیکن چونکہ ساقی اپنی سیر چشمی وغیرہ کے اہداف کو عموماً اپنی موجودگی سے بے خبر ہی رکھنا پسند کرتے ہیں، گمان غالب ہے کہ مذکورہ عفیفہ کو روکنے اور رطب اللسانی کرنے کی توفیق عالی کی شخصیت کو ہوئی ہوگی جن کا ذکر ایک اور جگہ یوں آتا ہے:

نواب جانی [عالی خاں] کا فون آیا تو معلوم ہوا کہ وہاں ان کی ملاقات سویڈن کی ایک مطلقہ خاتون انگرڈ سے ہوئی۔ میں نے فون بیوی کے حوالے کیا۔ گنڈی نے کھانے پر بلایا۔ دوسرے دن وہ انگرڈ کے ساتھ آئے۔ نہایت قبول صورت خاتون تھیں۔ گنڈی کو پسند آئیں مگر میں اپنے حد سے بڑھے ہوئے احساسِ جمال کے باعث اُس عزیزہ کے چہرے پر چنے ہوئے ایک عظیم مسّے کو قبول نہ کر سکا کہ صرف تل کا دیوانہ ہوں، شاید مسّے کی رفاقت میری سرشت میں نہیں، مگر عالی جی جب جب لندن آتے ہیں تو مسّے کو فون کرتے ہیں یا سویڈن کا چکر لگا آتے ہیں۔ خیال اغلب ہے کہ ان کا مثانہ کم زور ہے۔ (133)

مثانے کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساقی کے لیے ان امور کو قارورے وغیرہ سے الگ کر کے دیکھ پانا اب تک دشوار ہے۔ اس میدان میں ان کے تبحر علمی کی ایک دلچسپ جھلک وہاں ملتی ہے جہاں وہ راشد کی وفات کے بعد لکھے ہوئے مضمون میں ان کی نجی زندگی کے ایک گوشے کا انکشاف کرتے ہیں:

[راشد] heterosexual تھے اور ہیلن نے انتہائے شوق میں ان پر محبت کے سارے دروازے وا کر دیے تھے۔ (151)

''سارے دروازے وا کر دیے تھے'' سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً oral اور anal سرگرمیوں کی طرف اشارہ ہے، لیکن heterosexual؟ مشفق خواجہ، افسوس، وفات پا گئے، مگر شمس الرحمٰن فاروقی تو خدا کے فضل اور ساقی کی دعاؤں سے اب تک زندہ ہیں۔ کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے اس پرانے مضمون کو شامل کرنے سے پہلے ساقی نے ان کو فون کر کے ضرور پوچھ لیا ہوگا کہ اس لفظ کا یہی صرف ہے۔

ساقی کی اب تک کی جنسی زندگی کا عروج تو وہ واقعات تھے جن کا ذکر بھاوج نامہ میں آتا ہے، لیکن ولایت کا رخ کرنے سے پہلے جب وہ پاسپورٹ بنوانے حیدرآباد گئے تو ان کی زندگی میں یہ حسین موڑ بھی آیا:

میں نہا دھو کر نچلی منزل میں ''نئی قدریں'' کے دفتر میں چلا جاتا اور 'استاد اختر انصاری' کے ساتھ ان کے دفتر میں ہی ناشتا کرتا۔ مجھے ہوٹل میں ٹھہرے ہوئے ابھی تیسرا دن ہوگا کہ ایک نہایت خوب صورت سولہ سترہ سالہ میٹرک کی طالبہ 'استاد' کا آٹوگراف لینے کے لیے آئی۔ وہ برقع پہنے ہوئے تھی۔ اس کا الٹا ہوا نقاب، پر کترے بال اور کرنجی آنکھیں دل میں آج بھی گڑی ہوئی ہیں۔... دوسرے دن وہ لڑکی اپنی دو سہیلیوں کے ہمراہ میرا آٹوگراف لینے کے لیے آئی۔ پھر تو خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ ہر روز ہی ان میں سے کوئی نہ کوئی لڑکی 'آٹوگراف' لینے کے لیے پہنچ جاتی۔... ایک دن میں اپنے کمرے میں 'آٹوگراف' دے رہا تھا کہ دروازے پر دستک ہوئی۔ بے چاری لڑکی نے سراسیمگی کے عالم میں جلدی جلدی اپنی شلوار پہنی۔ میں نے جیسے تیسے پتلون چڑھائی۔ اس ساری کارروائی میں دو تین منٹ سے زیادہ نہیں لگے ہوں گے۔ دروازہ کھلا تو اختر انصاری اکبرآبادی اور حمایت علی شاعر مسکراتے ہوئے کمرے میں داخل ہوئے۔ اس تازہ گرفتار فاختہ نے نہایت سعادت مندی سے کہا، ''حمایت چچا سلام''... حمایت نے بھی نہایت شفقت سے سلام کا جواب دیا، ''خوش رہو بیٹی''۔ ایک دو منٹ کے بعد یہ غنچۂ نوشگفتہ اپنے رنگ اوڑھ کے اور اپنی خوش بو چھوڑ کے چلا گیا۔ حمایت نے بتایا کہ یہ ان کے ہمسایوں کی لڑکی تھی اور انھیں کے محلّے میں رہتی ہے [کذا]۔ استاد نے قہقہہ لگاتے ہوئے فرمایا کہ ہم دونوں کنجی والے سوراخ سے سارا تماشا دیکھ رہے تھے۔ غرض کہ ان دونوں سخن وروں کے باعث میں نے حیدرآباد میں 'آٹوگراف' دینے بند کیے اور دو چار دن بعد ہی کراچی لوٹ آیا۔ (136)

جہاں تک استاد اختر انصاری اکبرآبادی کا تعلق ہے، انھوں نے ارزاں نرخ پر آٹوگراف دینے کا یہ سلسلہ کچھ عرصہ اور جاری رکھا، پھر غیر ضروری پا کر موقوف کر دیا اور برسوں بعد اسی ہوٹل میں اپنی آخری عمر پوری کر کے رخصت ہوئے۔ خدا ان کی مغفرت کرے اور جب ساقی سنی گارڈنز روڈ کے سو نمبر میں

اپنی آخری عمر پوری کر چکیں تو ان کی بھی۔

اعتراف کے بہانے ڈینگیں مارنے والا گناہ گار جابن جو کچھ بھی ہو، اردو کا شاعر غالباً نہیں تھا، اس لیے کیا عجب کہ اس کا کام اتنا دشوار نہ رہا ہو۔ جہاں تک موخرالذکر کا تعلق ہے، اس دلچسپ مخلوق پر یوسفی ہی کا ایک اور فقرہ نسبتاً زیادہ خوبی سے روشنی ڈالتا ہے: ''تم جسم شاعر کا مگر جذبات گھوڑے کے رکھتے ہو۔'' (گویا، بقول ساقی، یہ بلا بھی یوسفی کے عاشقوں ہی کے سر آئی۔) ساقی سمیت اس زمرے کے زیادہ تر افراد کے جنسی عزائم ان کی توفیق اور حیثیت سے فزوں تر ہی دکھائی دیں گے۔ ویسے اس باب میں کچھ دخل یقیناً شومیِ قسمت کا رہا ہو گا، اور کچھ ہمت کی کمی کا بھی (کہ توفیق بہ اندازۂ ہمت ہے...) لیکن یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ سماجی حالات بھی، نوجوان شاعروں اور ان کے ہم عمر دوسروں کے لیے، کچھ ایسے سنگلاخ تھے جن کے نتیجے میں (بقول راشد، میر ہو، مرزا ہو، میراجی ہو) سب کے حصے میں بیشتر نارسا ہاتھ کی تمنا کی ہی آتی رہی۔

میر و مصحفی، مرزا کو تو پھر بھی جما جمایا معاشرہ ملا تھا جہاں کم عمری میں نکاح کر دیے جاتے تھے اور غیر نکاحی اور رومانی سرگرمیوں کے لیے (اگر استطاعت ہو تو) داشتائیں اور رکھیلیں رکھنے کی اجازت اور سماجی گنجائش تھی۔ شاعری کی ریاستی سرپرستی کے سوتے جوں جوں سوکھتے چلے گئے، اردو شاعر عموماً مالی طور پر قلاش اور روزگار کے سلسلے میں پریشان دیکھے جانے لگے اور (جاگیردار گھرانوں کے ان فرزندوں کو چھوڑ کر جنھیں شاعری کی بھی لت تھی اور جن کی دراز دستی کی زد میں بیویوں اور رکھیلوں کے علاوہ بندوقوں والی ڈیوڑھی میں حفاظت کی غرض سے سلائی جانے والی رعیت کی بہو بیٹیاں بھی آتی تھیں) ان میں سے بیشتر کا جنسی میدانِ عمل عم زادوں اور کوٹھے کی طوائفوں تک محدود ہو گیا۔ جدید تعلیم کا دور دورہ شروع ہوا تو نوخیز جنسی امنگیں رکھنے والے شاعروں کو اسکول کالج آتی جاتی نوعمر لڑکیاں (لڑکیاں بھی کہاں، لڑکیوں کی جھلکیاں) دکھائی دینے لگیں۔ تانگے اور لاری میں لائی لے جائی جاتی یہ لڑکیاں عموماً شلوار قمیص، برقعے اور نقاب میں ملفوف ہوتی تھیں، چنانچہ کتابیں تھامے ہاتھوں اور شلوار کے پائینچے سے پمپی کی کناری تک پیروں کے ذرا سے حصے کا دیدار ہی ندیدہ شاعرانہ نگاہوں کے حصے میں آتا تھا (سوائے اس کے کہ کبھی کبھار ہوا کے جھونکے کی مہربانی سے نقاب سرک جاتی)۔ چند مربع

انچ نسوانی جلد کے اسی گریز پا نظارے پر انھیں خود وصلی کا بھی بندوبست کرنا ہوتا تھا اور اسی تنگ رقبے پر اپنی شخصیت اور شاعری کی عمارت بھی اٹھانی ہوتی تھی۔ اردو شاعروں کی ضرب المثل نارسائی زیادہ تر اسی دور سے یادگار ہے جب نوعمر لڑکوں لڑکیوں کے اکٹھے پڑھنے کا رواج نہیں ہوا تھا، اور روزگار کی جگہوں پر نوجوان مردوں اور عورتوں کے یکجا ہونے کی منزل ابھی خاصی دور تھی۔

ساقی فاروقی کو جس زمانے میں بالغ ہونے کا موقع ملا (یہ بات جانے دیجیے کہ انھوں نے اس موقعے کے ساتھ کیا کیا) وہ پچھلے ادوار کی بہ نسبت خاصا تبدیل ہو چکا تھا۔ کراچی یونیورسٹی، جس نے انھیں داخلہ دینے کی غلط بخشی کی، لڑکوں اور لڑکیوں کو ساتھ بٹھا کر پڑھانے لگی تھی، لیکن ساقی نامعلوم وجوہ سے وہاں سے سال بھر ہی میں رخصت ہو گئے۔ ان کی یادداشتوں میں یہ ذکر تو ملتا ہے کہ انھوں نے اپنے ابا کو مذبح خانوں کے انچارج کی سرکاری نوکری کے سلسلے میں ملنے والی وین میں اپنے ساتھ پڑھنے والے لڑکوں لڑکیوں کو مختلف علاقوں سے چن چن کر یونیورسٹی پہنچانے کی خدمت کچھ عرصے تک انجام دی، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انھوں نے کسی اپنی ہم عمر، ہم جماعت یا ہم جامعہ لڑکی کے ساتھ مجامعت تو درکنار، سیر چشمی وغیرہ سے آگے کی کوئی کم یادگار منزل ہی طے کی ہو۔ اسی طرح معاشرتی تبدیلی کے عمل کے نتیجے میں دفتروں اور کارگاہوں میں نوجوان مردوں اور عورتوں کو ساتھ کام کرنے اور ایک دوسرے سے متعارف ہونے کے موقعے دستیاب ہونے لگے تھے، لیکن تعلیم اور اہلیت کے بغیر اور سفارش کے زور پر ساقی کو جن سرکاری دفتروں میں چھوٹی موٹی ملازمت ملی وہاں شاید خواتین کا گزر نہ تھا، اور یوں بھی ساقی کی مفروضہ ''ادبی سرگرمیوں'' کا آغاز ہو چکا تھا، اس لیے وہ یا تو دفتر میں موجود ہی نہ ہوتے یا اپنے ان شاہکار افسانوں کو سرکاری کاغذوں پر نقل کرنے میں منہمک رہتے جنھیں دفتر کے سپرنٹنڈنٹ نے ضبط کر کے اردو ادب کو ایک اور عذاب سے بچا لیا۔ (5-63) ساقی خود بھی ان مواقع سے صاف بچ گئے جو معاشرے میں اٹھنے والی جدیدیت کی لہروں نے نوجوان مردوں اور عورتوں کو مہیا کیے تھے، کیونکہ جاگیردارانہ قدامت زدگی کی جس مٹی سے ان کا خمیر تیار ہوا تھا اسے ان لہروں کی زد میں گھل کر بہہ جانے کا خطرہ درپیش تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ساقی کی تمام سرگزشت میں جدید دور کی کسی ایک بھی ایسی عورت کی جھلک دکھائی نہیں دیتی جس سے ان کا کوئی بالغ مکالمہ قائم ہو پایا ہو۔ وہ تو کہیے کہ اس وقت تک وہ اطہر نفیس کی عنایت سے سلیم احمد کی محفل کے حاضر باشوں میں سے ہو چکے

تھے جن کو حاصل گوناگوں فوائد (perks) میں بھاوج تک رسائی (یا بقول ساقی، ان خاتون کے ہاتھوں مٹی پلید کرانا) بھی شامل تھی، ورنہ جس طرح خود وصلی کرتے ہوئے کراچی کے ساحل پر اترے تھے اسی طرح جوں کے توں انگلستان روانہ ہو جاتے۔

ساقی نے اپنی نام نہاد پاپ بیتی کوئی ستر برس کی عمر میں قلمبند کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمرِ دراز میں ساقی کی جنسی فتوحات کا نقطۂ عروج ان کا اپنے ایک عزیز ترین دوست کی بیوی کے ساتھ ہم جفت ہونے کے دلچسپ مشغلے میں اپنے بھائیوں (یعنی سلیمی ریوڑ کے دیگر کرداروں) کے ساتھ ہم زلف ہونا تھا۔ ان شریک کار بھائیوں میں سے دو کا ذکر ساقی نے کیا ہے، شمیم احمد اور اطہر نفیس۔ لیکن انچولی شریف میں واقع خانقاہِ سلیمیہ کے آس پاس کی گلیوں میں ریوڑ کے مختلف عمروں کے متعدد دیگر ارکان بھی بھابی کی اس ساجھے داری میں شامل ہونے یا رہ چکے ہونے کا دعویٰ کرتے اور سسکاریاں لیتے پائے گئے ہیں (کہ ایسی بھر جائی بھی یارب اپنے خاکستر میں تھی)۔ مشکل یہ ہے کہ ساقی نے اپنے عزیز ترین دوست (یعنی اپنے ہم ریوڑ بھائی) اور ان کی بیوی (یعنی اپنی بھاوج) دونوں کے نام چھپا لینا مصلحت اور مشرقیت کے عین مطابق جانا (ان مشرقی اقدار کی تفصیل کے لیے دیکھیے سلیم احمد کی طویل نظم ''مشرق'')، اس لیے وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ ان سب دعوے داروں اور ساجھے داروں کی مراد ایک ہی ہستی سے ہے یا اس راکھ کے ڈھیر میں ایک آدھ چنگاری اور بھی تھی۔ ساقی اور ان کے بعض عزیز دوستوں کی فراہم کردہ معلومات کی بنیاد پر تو اتنا ہی کہنا ممکن ہے کہ ان ناداروں کی یہی دولت مشترکہ تھی جس کی بارگاہ میں سرفراز ہونے کی آرزو میں پورا ریوڑ سلیم احمد کی زیرِ ہدایت ٹانگوں میں موسل دبا کر صبح شام کو دا کرتا تھا۔ ریوڑ کے جوار کان اس بہتی (اور بیشتر ہونہاروں کی عمر کے لحاظ سے کسی قدر بوڑھی) گنگا میں بھی گیلے ہونے کی توفیق نہ رکھتے تھے، وہ اس اجتماعی سرگرمی کو دیکھ دیکھ کر، آلودہ ہاتھوں سے تالیاں پیٹ پیٹ کر یا ایک دوسرے کی پسلیوں میں لذت آمیز ٹہوکے مار مار کر ہی خود کو شامل باجا تصور کر لیا کرتے تھے۔

ساقی نے اپنے عزیز ترین دوست کو ''زید آفریدی'' اور بھاوج کو ''مسز آفریدی'' کا نام دیا ہے جس کی وجہ غالباً آفریدی قبیلے کے کسی فرد سے کوئی حساب چکانا رہا ہوگا۔ چونکہ فاروقی، صدیقی، خان وغیرہ کی طرح آفریدی بھی ایک حقیقی سرنیم ہے اور پڑھنے والوں کو بھلا کیا غرض کہ ساقی کے سفلہ حساب

کتاب میں ساجھے دار بنیں، اس لیے میں نے ساقی کی بھاوج کا فرضی نام بدل کر ''مسز نا آفریدی'' کر دیا ہے۔ اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ریوڑ کے جو ارکان موصوفہ سے ہم بستر رہے انھیں ''نا آفریدی قبیلے'' کا لقب دیا جا سکتا ہے۔ خیر اب ان خاتون کے اوصاف کی طرف توجہ کیجیے جنھوں نے شمیم احمد، ساقی، اطہر نفیس اور متعدد دیگر نا آفریدگان کی بقول ساقی ''نتھ اترائی'' کی۔ ساقی سے یہ مطالبہ کرنا کہ وہ اس کردار کا جسمانی سراپا یا جذباتی و نفسیاتی شخصیت کا خاکہ کھینچ کر دکھائیں، گویا ساقی کی لسانی و ادبی معذوری کا مذاق اڑانا ہوا۔ ان کے پاس اپنی بھاوج کے بارے میں کہنے کو بس یہ کچھ ہے:

> ہوا یوں کہ شمیم احمد، میں اور اطہر نفیس، یکے بعد دیگرے، ایک ہی زلف کے اسیر ہوئے۔۔۔۔ یہ زلف عطیہ بیگم فیضی کی طرح، علم و فراست والے موباف تو نہیں لگاتی تھی مگر ذہانت، جنسی تشنگی اور لگاوٹ والے بیلے اور چنبیلی کے ہار ضرور پہنتی تھی۔ ہم تینوں انھی ہاروں کی خوشبو سے ہارے۔(118)

رہا وصل کا بیان تو اس باب میں بھی ساقی کی نارسائی باقی نقشے کے مطابق ہی ہے۔ فرماتے ہیں: ''میں اس سایہ دار سہاگن کے بسترِ استراحت اور غلط آسن میں علم الابدان کی گتھیاں سلجھانے میں مصروف تھا۔۔۔'' سعید امرت کی یہ ہدایت غالباً ساقی نے شروع ہی میں پلے باندھ لی تھی کہ مشرقی لوگ ہر طرح کی جنسی سرگرمی کو ''غلط آسن'' کے نام سے یاد کرتے ہیں، چنانچہ جب شمیم احمد بہار کالونی کے ایک نیم تاریک گھر میں محمد حسن عسکری کو مالشیے کے ساتھ (یا اول الذکر کو ثانی الذکر کے ساتھ) مشغول دیکھتے ہیں تو اس کا ذکر بھی ساقی کے ہاں ''غلط آسن'' ہی کے بلیغ استعارے میں آتا ہے۔ خیر، مذکورہ بالا فقرہ ساقی کی سرنوشت کے جس قصے کا نقطۂ آغاز ہے اس سے ملتا جلتا ایک قصہ ابن انشا کی طویل مثنوی ''قصہ ایک کنوارے کا'' کے درج ذیل مصرعوں میں کہیں زیادہ برجستگی اور دلکشی سے بیان ہوا ہے:

لیکن وہ جو بھابی تھی ۔۔۔ سو تالوں کی چابی تھی
اِن کو وہ ٹہلاتی تھی ۔۔۔ اپنے دوست بلاتی تھی
آج بھی گھر میں بیٹھا تھا ۔۔۔ ایک کہیں کا مشٹنڈا
دونوں رازونیاز میں گم ۔۔۔ تم میں میں اور مجھ میں تم
یہ جو اچانک آ پہنچے ۔۔۔ سر پہ جو اُن کے جا پہنچے

عشق اُس کا کافور ہوا کودا، پھاندا، دور ہوا

لیکن ساقی اس صورت حال کو یوں بیان کرتے ہیں:

ناگہاں باہر والے دروازے کے کھلنے کی آواز سنائی دی۔... میں نے نہایت پھرتی سے قمیص اور پتلون پہنی اور جوتوں میں پیر ڈالے۔ مجھے پچھلے دروازے سے باہر نکال کے اس زود فہم نے کنڈی لگادی۔ ابھی دس بیس ڈگ بھی نہیں بھرے تھے کہ ہر چیز دھندلی دکھائی دی۔ ملٹن کی طرح [جی ہاں، یہی لکھا ہے] میری دنیا بھی تاریک ہوتی نظر آئی۔ یاد آیا کہ اپنا چشمہ تو تکیے کے نیچے چھوڑ آیا ہوں۔... پورے بلاک کا چکر کاٹا، جل تو جلال تو کا ورد کرتا اس گھر کے سامنے والے دروازے تک پہنچا... ایک دو منٹ کے توقف کے بعد دستک دی۔ دروازہ کھلا تو کیا دیکھتا ہوں کہ شوہر نامدار ہی نہیں بلکہ شمیم احمد بھی براجمان ہیں۔ دونوں ساتھ ہی آئے تھے۔ علیک سلیک کے بعد لونگ روم سے سیدھا بیڈ روم میں چلا گیا۔ تکیے کے نیچے سے عینک اٹھائی۔ واپس لونگ روم میں پہنچا۔ اعلان کیا کہ چشمہ بھول گیا تھا... اور باہر والے دروازے کی طرف روانہ ہوا۔ مسئلے کی نزاکت کو دیکھ کر اس خاتون نے اپنے شوہر زید آفریدی کو مخاطب کر کے واویلا کیا، ''تم نہیں ہوتے ہو تو ساقی مجھے تنگ کرنے کے لیے آجاتے ہیں۔ ان سے کہہ دو کہ تمھاری غیر موجودگی میں ہرگز نہ آیا کریں۔'' میں گھر سے تو نکل آیا مگر اس عزیزہ کی آواز تعاقب کرتی رہی۔ جی ہی جی میں تریا چرتر بلکہ تریا چال کی داد دیتا رہا (تریا چرتر نہ جانے کوئے، کھسم مار کے ستی ہوئے... ایک پوربی کہاوت)۔ (119)

اوپر کے پیراگراف سے تذلیل باہمی کے اس دلچسپ تعلق کا کچھ اندازہ ہوتا ہے جو ساقی اور ان کی بھاوج کے درمیان قائم تھا، اور جس کے سلسلے میں آگے چل کر انھیں نا آفریدیوں کے سرخیل (اور شاعرِ ''مشرق'') سلیم احمد کو بھی وصل کا منظر (یا جو کچھ بھی) دیکھنے کے لیے مدعو کرنا تھا اور پھر بھاوج سے ان کا سامنا کرا کے دونوں کو شرمسار کرنا تھا۔

لیکن شاید شرمساری کا ذکر یہاں بے موقع ہے، کیونکہ مذکورہ قبیلے میں اس قسم کے کسی رواج کا سراغ نہیں ملتا۔ وہاں تو بھاوج کا ذکر اس محفل میں (جس کے دیگر اوصاف کا تفصیلی احوال ذرا آگے

آ ئے گا) گرمی پیدا کرنے کا بڑا ذریعہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وصل کی لذت انگیز صورت حال کا بیان جوں توں نمٹا کر ساقی پھرتی سے یا جلدی جلدی پتلون جوتے وغیرہ پہننے کی اطلاع دیتے ہیں، جس کے بعد وہ اپنی دلچسپی کے اصل معاملے پر آتے ہیں، یعنی یہ کہ پتلون چڑھانے کے بعد انھوں نے کس کس کے پاس جا کر غلط آسن وغیرہ کے امور پر سر جوڑ کر کیا کیا لذت آمیز باتیں کیں۔ مذکورہ بالا واردات کے بعد ساقی نے قبیلے یا ریوڑ کے جن ارکان کے ساتھ مل کر ذکر کا ثواب سمیٹا ان میں اطہر نفیس، محمود ہاشمی تو تھے ہی، اگلے دن جمال پانی پتی کو بھی صورت حال سے آگاہ کیا گیا۔ محمود ہاشمی کا تبصرہ تھا: "ابے دبڑو گھسڑو، یوں ہی تربیت ہوتی ہے۔" اطہر نفیس، اور اطلاعات کے مطابق قبیلے کے بعض دیگر دبڑو گھسڑو ارکان بھی، آگے چل کر اسی تربیت گاہِ صالحین سے فارغ ہوئے۔ برادرِ خورد شمیم احمد، جیسا کہ ساقی وغیرہ پر بعد کو کھلا، پہلے ہی سے اس نیم شکستہ دیوار پر لام الف لکھ رہے تھے۔ (120) آگے کا حال کچھ یوں ہے:

> یہ احساسِ جرم کہ میں نے ایک نہایت نفیس اور درد گسار دوست کا آبگینے بلکہ خوابگینے جیسا دل توڑا اور اس کا اعتبار کھویا [اور کیا اور کیا اور کیا]، شب خون مارتا رہا۔ دھیان کی سطح پر ایک اور جل کنبھی تیر رہی تھی۔ یہ خیال کہ مسز آفریدی نے، اپنے بچاؤ کی کوشش میں جھوٹ بول کر ایسا کھیل کھیلا ہے کہ احباب تو احباب، خود اپنی نظر میں بھی بحالی مشکل سے ہوگی۔ پندار کی شکست نے حواس باختہ کر رکھا تھا... غرض کہ رہ و رسم آشنائی پر میری مجروح انا غالب آئی... (120) طے پایا کہ میں شمیم سے مل کر پہلے یہ معلوم کروں کہ میرے چلے جانے کے بعد اس گھر میں ہوا کیا۔ زید آفریدی کس عذاب سے گزرا۔ قیامت آئی کہ نہیں؟ ظاہر ہے اس وقت تک ہم میں سے کسی کو معلوم نہیں تھا کہ عرصہ دو سال سے، مجھ سے کہیں پہلے شمیم بھی اسی آستانے کی ارادت کے سزاوار تھے جس کا میں۔ [ساقی کے خیال میں سزاوار کے یہی معنی ہیں۔] مجھے کیا پتا تھا کہ دو تین سال بعد اطہر نفیس بھی (معصوم ابن مظلوم) اسی زرخیز زمین پر سجدہ گزار ہوں گے۔ غرض کہ آوے کا آوا ہی بگڑا ہوا تھا۔ شاید یوں کہنا چاہیے کہ مسز آفریدی نے ہماری مٹی پلید کر دی تھی۔ (1-120) میں نے بس پکڑی اور جہانگیر روڈ پہنچا... سلیم خاں نے کتاب رکھی، ہاتھ ملایا اور چارپائی کے بیچوں بیچ آلتی پالتی مار کے بیٹھ گئے۔ کہنے لگے، "شمیم نے دو تین گھنٹے پہلے دوپہر والا

سارا واقعہ بتادیا ہے۔''... شمیم ساری رات مجھ پر لعن طعن کرتا رہا اور گفتگو کی تان اس پر ٹوٹی کہ میں ہرگز ہرگز مسٹر اور مسز آفریدی کے گھر میں قدم نہ رکھوں ورنہ دوستوں میں اور خاندانوں میں بڑی تھی تھی ہوگی۔... یہ تو ہم سب کو دو تین ہفتوں کے بعد پتا چلا کہ اس کے جارحانہ رویے کے پیچھے رقابت (jealousy) اور مسترد ہونے کا (rejection) دکھ تھا۔ پچھلی بار کراچی گیا تو مشفق خواجہ نے بتایا کہ ایک روز شمیم ان کے پاس آئے تھے اور انھوں نے دل کے داغ اور زخم انھیں بھی دکھائے تھے اور بتایا تھا کہ ہم دونوں (شمیم اور میں) ایک زمانے میں رقیب بھی رہ چکے ہیں۔(2-121)

اوپر کے اقتباس کا کلیدی فقرہ ہے ''تھی تھی ہونا''۔ ساقی جیسوں کے لیے تو لغات وغیرہ سے سر پھوڑنا کہاں ممکن ہے، یہ لفظ انھیں مشفق خواجہ یا شمس الرحمٰن فاروقی نے، جنھیں ساقی نے اسی نوعیت کے کاموں کے لیے زندہ رکھ چھوڑا تھا، بجھایا ہوگا، اور اس سے پہلے فرہنگ آصفیہ کی جلد اول کھول کر اطمینان بھی کرلیا ہوگا۔ وہاں درج ہے:

تھئی تھئی: ہ۔ اسم مونث۔ اصول موسیقی کی آواز۔ تال۔ سم۔ تالی۔(۲) ناچنے گانے کی آواز۔ تھاپ کی آواز۔

تھئی تھئی ہونا: ہ۔ فعل لازم۔ ناچ رنگ ہونا۔

اس سے ملتا جلتا ایک فقرہ اور بھی ہے، تھُڑی تھُڑی ہونا۔ وہ بھی ہندی الاصل اور فعل لازم ہے، اور فرہنگ آصفیہ کی اسی جلد میں اس کے معنی یوں درج ہیں: ''رسوائی ہونا۔ نفریں ہونا۔ اُڈ واُڈ و ہونا۔ دھتکار اور پھٹکار ہونا۔ لعنت ملامت ہونا۔'' مگر ساقی نے بلاشبہ وہی فقرہ لکھا ہے جو برمحل تھا، اور جس کی داد اُن کے مشیروں کے حصے میں آنی چاہیے۔ خیر، خدا کا کرنا یہ ہوا کہ اِدھر ساقی کا اپنے عزیز ترین دوست کے گھر میں داخلہ بند ہوا، اُدھر بھاوج نے ہر دوسرے تیسرے روز ''وصالیے'' یعنی ہم بستری کی غرض سے خود ساقی کے گھر آنا شروع کردیا۔ (یہ آمد اس وقت ہوا کرتی جب ساقی کے ''بھائی بہن اسکول چلے جاتے اور ابا اپنے دفتر اور اماں بدرالنسا خالہ یا منی خالہ یا سلمٰی خالہ کے ہاں۔''(122) ان بظاہر غیر اہم تفصیلات کے بیان سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ ساقی خود ان سب گھر والوں کو مذکورہ مقامات تک پہنچانے جاتے تھے؛ ساقی صرف یہ اطلاع دینا چاہتے ہیں کہ یہ سب لوگ گھر سے یہی کہہ کر نکلتے

تھے؛ دراصل کہاں جاتے تھے، یہ ساقی کا دردِ سر نہیں تو ہمارا آپ کا کیوں ہو۔)

اب ظاہر ہے کہ کنوئیں کا پیاسے کے یا گنگا کا پاپی کے پاس چل کر آنا ایسا خارقِ عادت واقعہ تھا کہ قبیلے میں اسے ساقی کی اوقات سے بڑھ کر سمجھا جاتا تھا۔ شہر بھر میں پھیلے ہوئے نا آفریدگان جو بھاوج کے ذکرِ لذیذ میں ذوق وشوق سے شریک تھے، شمیم احمد کی اس چشم دید گواہی پر ہی یقین کرتے تھے کہ بھاوج کے بیان کے مطابق ساقی اپنے عزیز ترین دوست کی غیر موجودگی میں ان کے گھر میں گھس کر ان کی اہلیہ کی مرضی کے خلاف ان کو تنگ کیا کرتے تھے۔ شمیم کی وجہ سے شہر میں ساقی کی ''ریپوٹیشن خراب ہوتی جارہی تھی'' (122) اور چونکہ موصوف ''اپنی انا کے احیا اور ناانصافی کے تدارک کے لیے اپنی بے رحم محبوبہ کو بھی بخشنے کے قابل نہیں'' تھے (123)، اس لیے انھوں نے دس بارہ دن بعد ''سلیم احمد کی کنج میں پناہ لی۔'' اب سلیم خاں کی تھئی تھئی سنیے:

''ساقی خاں! میرا خیال ہے، شمیم اپنی rejection سے بوکھلایا ہوا ہے۔ وہ مسز آفریدی کا تو کچھ بگاڑ نہیں سکتا، صرف تمھارے بارے میں غلط سلط افواہیں پھیلانے پر قادر ہے۔... میں، تمھارا سلیم بھائی، تمھارا بہی خواہ ہوں، مگر تمھارے دل میں کہیں نہ کہیں یہ بھی ہے کہ میں تم پر شک کررہا ہوں کہ شمیم کا بھائی ہوں۔ اس شک کی بیخ کنی کے لیے ضروری ہے کہ ایک معتبر گواہ پیدا کیا جائے۔'' ... جب میں نے اصرار کیا کہ سلیم احمد خود گواہ بنیں تو وہ مان گئے۔... طے پایا کہ اگلے بدھ کو سلیم خاں میرے پاس آئیں گے، یہ دیکھنے کے لیے کہ واقعی وہ خاتون میرے گھر آتی ہیں کہ نہیں۔... شمس الرحمٰن فاروقی کا کزن یونس فاروقی (یعنی افسانہ نگار نجم فضلی) ساتھ والے گھر میں رہتا تھا۔ ہمارے گھروں کے درمیان صرف ایک دیوار حائل تھی۔ اس کے باہر والے کمرے میں ایک نہایت کشادہ کھڑکی تھی۔ جس سے گلی میں آنے جانے والوں کا مطالعہ ہوجاتا۔ اگر کوئی عورت ہوتی تو ہماری آنکھیں معانقہ بھی کرلیتیں۔... غرض کہ نجم فضلی کو صورت حال سے آگاہ کیا۔ اس دن اس نے بستر کا رخ اس طرح بدلا کہ کھڑکی کے شیشوں سے اور چہار دیواری کے جھروکوں سے، گلی سے گزرنے والا، ہر آنے جانے والا نظر میں رہے۔... اس سے پہلے سلیم احمد میرے گھر دو تین بار ہی آئے ہوں گے۔... مجھے ڈر لگا ہوا تھا کہ کہیں رستہ ہی نہ بھول جائیں۔ مگر واہ

رے وہ، ٹھیک ساڑھے نو بجے موٹر رکشا میں پہنچ گئے۔ بتایا کہ گھر سے یہ کہہ کے نکلا ہوں کہ ریڈیو جا رہا ہوں تاکہ کسی کو شک نہ ہو۔ (123)

خیر، سلیم احمد گھر سے جو بھی کہہ کے نکلے ہوں اس سے غرض نہیں، اصل بات یہ ہے کہ انھوں نے نجم فضلی کی کھڑکیوں اور جھروکوں سے "بے چاری فاختہ" کی آمد کو ملاحظہ کر کے اپنے برادرِ خورد کی طرح چشم دید گواہ کا رتبۂ بلند حاصل کر لیا۔ چلیے، بہت خوب ہوا۔ بات یہاں ختم ہو جانی چاہیے تھی اور سلیم احمد کو موٹر رکشا لے کر واپس گھر یا ریڈیو اسٹیشن لوٹ جانا چاہیے تھا، لیکن ساقی کے نزدیک "بے رحم محبوبہ" کو ذلیل کر کے اس کے ہاتھوں اپنی تذلیل کا انتقام لینا "وصالیے" سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا (وصالیے میں ساقی کے لیے یوں بھی وہ لطف کہاں جو خود وصلی میں، یا بقولِ نظیر، جو مردِ مجرد کے مٹھولوں میں مزہ ہے)۔ چنانچہ اسکرپٹ کے مطابق:

> ابھی میں مسز آفریدی کو گلنار کر ہی رہا تھا کہ... پہلے پھاٹک کھلنے کی آواز آئی پھر دروازے پر دستک ہوئی۔ میں نے کہا، "سلیم بھائی! دروازہ کھلا ہوا ہے، آجائیے۔" وہ اندر آ گئے اور میرے بستر پر بیٹھ گئے۔ اس عرصے میں مسز آفریدی کا رنگ گلابی سے زرد ہو چکا تھا، جیسے کسی نے چہرے پر ہلدی مل دی ہو۔ سلیم خاں انھیں اور وہ سلیم بھائی کو جانتی تھیں۔ آخر کو ہم ایک ہی کنبے کے لوگ تھے نا! پان سات منٹ تک مکمل نہیں، مکمل جیسی خاموشی طاری رہی، ممکن ہے موسم پر کوئی تبادلۂ خیال ہوا ہو... ان بے درد ساعتوں میں مسز آفریدی کی شکایتی اور میری ندامتی نگاہیں کئی بار ملیں۔ سلیم بھائی سے رخصتی لے کر وہ میری زندگی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے چلی گئیں۔ (123)

ساقی کو یہ زحمت دینا غیر ضروری ہے کہ وہ اپنے کسی زندہ مشیر سے فون پر یا سعید امرت یا مشفق خواجہ کی روح سے براہِ راست پوچھ کر بتائیں کہ پان سات منٹ میں کتنی (بے درد یا دردناک) ساعتیں ہوتی ہیں، کیونکہ اس بات کی کوئی اہمیت نہیں۔ جہاں تک سلیم احمد کا تعلق ہے، ان کے نزدیک اصل اہمیت اس امر کی تھی کہ نا آفریدی قبیلے کے تمام ارکان اپنے عزیز ترین دوست کی اہلیہ کی "ذہانت، جنسی تشنگی اور لگاوٹ" سے اپنی اپنی مٹی پلید کرانے کے معاملے میں باہم لڑائی جھگڑے سے گریز کریں، کیونکہ ساقی کی زندگی سے "ہمیشہ ہمیشہ کے لیے" چلے جانے کے بعد بھی ان کی اور ان کے دیگر عزیز دوستوں کی

مشترکہ بھاوج کے ہار پھول مرجھانے والے تو تھے نہیں؛ انھیں تو متعدد نا آفریدگان کی زندگیوں میں اپنی آرجار جاری رکھتے ہوئے ریوڑ کو یکجا رکھنے کا فرض ادا کرنا تھا۔ اگر قبیلے کے ارکان اسی طرح اس معاملے پر ایک دوسرے کی بقول ساقی ''ماں بہن'' کرنا اور گواہی کے لیے سلیم احمد کو طلب کرنا جاری رکھتے، تو ان کے لیے بڑی مشکل ہو جاتی۔ روز گھر سے یہ کہہ کر نکلنے میں کہ ''ریڈیو جا رہا ہوں''، گھر والوں کی طرف سے کسی اعتراض کا خدشہ نہ بھی ہو تو ریڈیو کی نوکری اور جہانگیر روڈ پر (بعد کو انچولی میں) شام سے شروع ہونے والی ورزش اور تربیت کی محفل کو بھلا کون سنبھالتا۔ مگر خیر، معلوم ہوتا ہے بعد میں ایسا کوئی جھگڑا نہ اٹھا جسے نمٹانے کے لیے سلیم احمد کو رکشا کر کے جانا پڑے۔ ساقی اور شمیم احمد کا جھگڑا بھی کچھ عرصے بعد ختم ہو گیا۔ کہتے ہیں: ''شمیم سے میرے تعلقات دس بارہ سال بعد بحال ہوئے جب میں لندن سے پلٹا۔۔۔۔ دیر تک شمیم اور میں بلک بلک کے بلکہ ڈھک ڈھک کے روئے۔''(125) جہاں تک بقیۃ الصالحین کا تعلق ہے، انھیں بلکنے یا ڈھکنے کی کوئی ضرورت نہ پڑی۔ جن جن کو جب جب توفیق ہوئی وہ اپنے عزیز ترین دوست کی بیوی کے ساتھ ہنسی خوشی ہم بستری کرتے رہے (جو تیرہ بخت کم توفیق تھے، وہ محفل میں، عزیز ترین دوست کی موجودگی میں، اشاروں کنایوں میں، بھاوج کا گرما گرم ذکر کر کے ہی خوش ہو لیے) اور معاوضے کے طور پر عزیز ترین دوست کی ''ادبی صلاحیتوں'' کو خراج تحسین پیش کرتے رہے۔ بھاوج کے شوہر کو بھی بظاہر اس لین دین پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ عوض معاوضہ گلہ ندارد۔

ساقی کے عزیز ترین دوست، جنسی تشنگی اور دوسرے ہار پھول سے لیس ان کی اہلیہ، اور نا آفریدگان کے اس پورے قابلِ رحم قبیلے کی اجتماعی حکایت ایک ایسا انسانی ڈراما ہے جس میں ایک تغیر پذیر معاشرے کی نئی پرانی، مٹتی بنتی اقدار کو پہچانا جانا ممکن تھا۔ لیکن اس کے لیے ضروری تھا کہ اسے کوئی ایسا لکھنے والا بیان کرتا جو عجز بیان میں ساقی کی طرح یدطولیٰ نہ رکھتا ہو اور ان کرداروں سے کسی قدر انصاف کرنے کے قابل ہو۔ دستیاب تفصیلات سے جو قصہ سامنے آتا ہے اس سے ملتے جلتے ایک قصے کی جھلک ساقی کے ایک دوست اسد محمد خاں کی کہانی ''ترلوچن'' میں ملتی ہے جہاں اس کہانی کا مرکزی کردار عین الحق اپنے اردگرد کے حل طلب مسائل کی فہرست تیار کر رہا ہے جنھیں حل کرنے کا کام قدرت نے اس کے سپرد کیا ہے:

اس نے برتن قناتوں والے ''بگے'' کو درج کیا جو گھر والی کی فحش بدعنوانیوں کے باعث

ڈھے گیا تھا اور پور پور سے ہلاک ہو رہا تھا۔ تو عین الحق نے یہ لکھا کہ اس بی بی کے نظام میں مناسب تبدیلیاں کر کے اسے ''نگی'' کی اطاعت میں بحال کرنا ہے۔ (''ترلوچن''، مشمولہ جو کہانیاں لکھیں، صفحہ 75)

اس اقتباس میں ذیلی کردار ''نگی'' کے نام کو واوین میں مصنف نے نہیں، میں نے لکھا ہے، یہ واضح کرنے کے لیے کہ ''زید آفریدی'' کی طرح یہ بھی فرضی نام ہے اور اس کی کسی حقیقی شخصیت یا اس کے نام سے مماثلت محض اتفاقی ہوگی۔ تاہم، چونکہ مذکورہ کہانی میں آگے چل کر ''کوئی کتے کا موت'' عین الحق کی وہ بیٹی چرا کر لے گیا جس میں کاموں کی یہ فہرست رکھی تھی، چنانچہ اور کاموں کی طرح ''اس بی بی کے نظام میں مناسب تبدیلیاں'' کرنے (گویا اسے ہار پھول سے عاری کرنے) کا کام بھی ہونے سے رہ گیا۔ چلیے، یہ بھی اچھا ہی ہوا، ورنہ سلیم احمد کے برادرانِ خورد اور صالحینِ حلقہ بگوش بشمول شمیم احمد، اطہر نفیس، ساقی اور باقی کتنے ہی اور بھاوج کے ہاتھوں تربیت پانے سے محروم رہتے اور محض سلیم احمد کے غیر مختتم وعظ اور اپنے نارسا ہاتھ کی تمنا کی پرگزر بسر کرتے ہوئے داعی اجل کو لبیک کہتے۔

یہ تو ہوئی ساقی کی جنسی زندگی۔ (یہی کچھ ہے ساقی...) اب آیئے ان کی معاشی زندگی پر نظر ڈالیں جو نسبتاً زیادہ دلچسپ اور پُر انکشاف ہے۔ اس کی ابتدا ڈھاکہ کے اسی مذکورہ بالا ہوسٹل میں ساقی اور ان کے بھائیوں کے ٹولے کی بدمعاشی اور بدعنوانی سے ہوتی ہے:

اس ہوسٹل میں سب سے بڑا گروہ ہم پانچ رشتے داروں کا تھا... ہم اپنی طاقت کے نشے میں دندناتے پھرتے تھے۔ وہاں کے سب سے بڑے عہدوں، طعام مانیٹر اور نماز مانیٹر پر ہمارا مکمل اختیار تھا... طعام مانیٹر کا شمار امرا میں ہوتا تھا، اس لیے کہ اس کے پاس مہینے بھر کے اخراجات کے پیسے ہوتے۔ وہ باورچی سے جوڑ توڑ کر کے اپنے اور اپنے قریبی دوستوں یار رشتے داروں کے لیے گلاب جامنوں، رس گلوں اور رس ملائیوں کی گنجائش نکال لیتا۔ اس کے لیے اسے باورچی کی چھوٹی موٹی چوریوں سے نظر پوشی کرنی پڑتی... فجر کی اذان نماز مانیٹر کے فرائض میں شامل تھی۔ امامت کے بعد سلام پھیرتے ہوئے ان بدنصیبوں یا خوش نصیبوں کی ذہنی فہرست بناتا جو بیگاری کی اٹھک بیٹھک کرنے کے بجائے

اپنے اپنے گرم گرم بستروں میں اینڈ اینڈ کے سو رہے ہوتے۔ اپنے اختیار کے مطابق ان کے ناشتے (بالائی، انڈے، پراٹھے) ضبط کرتا۔ بحق سرکار قرق شدہ املاک ڈکار لیے بغیر ہضم کرتا اور بستہ اٹھائے، سینہ پھلائے اسکول کے لیے روانہ ہو جاتا.... میٹرک میں آتے ہی پہلے میں نماز مانیٹر بنا، پھر طعام مانیٹر اور میری صحت بہتر ہو گئی۔ (24)

میں ان تفصیلات کو پُر انکشاف اس لیے کہہ رہا ہوں کہ ان میں ہمارے ملک کی سیاست کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے جہاں کے جاگیردار اور دیگر حکمرانوں نے، اپنے آلۂ کار "طعام مانیٹروں"، "باورچیوں" اور "نماز مانیٹروں" کے پر جوش تعاون سے، سب گلاب جامنیں، پراٹھے وغیرہ خورد برد کر کے اپنے برادرانِ خورد اور دیگر اقربا میں تقسیم کیے اور رعیت کو یعنی ملک کے عام شہریوں اور دیہاتیوں کو ان کے حق سے محروم رکھا۔ یہی نہیں، بلکہ ان مجبوروں کا ہر طرح سے استحصال بھی کیا جاتا رہا۔ ساقی کو شروع سے احساس ہے کہ اس عمل میں وہ کس طرف ہیں:

> میں ایک متوسط کھاتے پیتے زمیں دار گھرانے کے بجائے اپنے گاؤں کے کسانوں یا مزدوروں کے گھرانے میں بھی پیدا ہو سکتا تھا۔ وسائل کی کلّی کمی کے باعث، علم و ادب تو ایک طرف شاید مجھے لکھنا پڑھنا بھی نہ آتا۔ لکھنے پڑھنے سے سوچنے اور سمجھنے کے جو دروازے کھلتے ہیں وہ مجھ پر ہمیشہ کے لیے بند ہو جاتے۔ تہذیب و اخلاق کے نام سے بھی ناواقف ہوتا، زمین پر اکڑوں بیٹھتا۔ آرام کرسی نشین، خان بہادر صاحب، جتوئی صاحب، بگٹی صاحب، یوسف زئی صاحب اور دولتانہ صاحب کو مالک حقیقی سمجھتا۔ وہ اگر میری کنواری بیٹیوں اور بہنوں کی [اپنی 'بندوقوں والی ڈیوڑھی' میں] آبروریزی کر دیتے تو اسے اعزاز تو نہیں سمجھتا مگر اس لیے قبول کر لیتا کہ ہونٹوں پر زپ لگی اور خیالوں پر موتیا بند کا پہرا ہوتا۔ اپنی تمام زندگی خوف، جہالت اور بے بسی میں گزار دیتا۔ (20)

مالکانِ حقیقی کی جو فہرست اس اقتباس میں پیش کی گئی ہے ان میں خان بہادر سے مراد ساقی کے دادا "(خان بہادر) قاضی محمد خیرات نبی صدیقی" (16) کی ذات شریف ہے۔ ان مرحوم کے خاندانی نام صدیقی کو ترک اور اپنے نانا کے خاندانی نام فاروقی کو اختیار کرنے کے بعد ساقی کو مکمل اطمینان ہو گیا کہ سوچنے سمجھنے کے دروازے ان پر چوپٹ کھل گئے ہیں اور تہذیب و اخلاق کے نام سے بھی کام چلاؤ

واقفیت ہوگئی ہے۔ چلیے، یہ اچھا ہوا۔اس واقفیت اور ذہانت کی مدد سے انھوں نے مانیٹری اور اسی قماش کی دیگر سرگرمیوں سے اپنا پیٹ پالنا فٹافٹ سیکھ لیا۔لیکن اپنی معاشی شخصیت کی تعمیر اس پھرتی سے کر لینے میں جو معاملہ فہمی اور موقع شناسی پائی جاتی ہے وہ محض ان کے زورِ بازو کا نتیجہ نہیں بلکہ ان کے بیش قیمت خاندانی ورثے کا بھی حصہ ہے۔ ان کے خاندان کے تقریباً سبھی افراد میں یہ کارآمد اوصاف بدرجۂ اتم پائے جاتے تھے۔البتہ ان کے ابا میں ایک اضافی وصف قمار بازی کا بھی تھا۔

> [ابا] ایک سخت قسم کے جواری بھی تھے۔ٹینس کے علاوہ فلیش اور رمّی ان کے محبوب مشغلے تھے۔ پھر یہ کہ اپنی حیثیت سے بڑھ کر کھیلتے تھے۔نوکری اور زمیں داری متوسط طبقے کے کنبے کی کفیل تو ہو سکتی ہیں، قمار بازی کی نہیں۔۔۔۔رفتہ رفتہ ابا نے اپنا حصہ ''راجا، رانی اور غلام'' بلکہ ''چوے، پنجے اور چھکے'' کے حوالے کر دیا۔ یہ لت کراچی میں چھوٹی جب قلاش ہو گئے۔(23)

لیکن کراچی تو ابھی دور ہے، فی الحال 1948 کا احوال سنیے:

> دیناجپور (مشرقی پاکستان/بنگلہ دیش) سے خالو قیصر محمد مرتضیٰ کا خط آیا۔ ابا نے پڑھ کر سنایا۔لب لباب یہ تھا خاندان کے تمام کماؤ مرد اپنے اپنے پیشے اور اپنی اپنی نوکریاں چھوڑ کر جلد سے جلد مشرقی پاکستان پہنچیں، دھان کی ملیں [گویا رس ملائیاں، بالائیاں] (جنھیں ہندو مالکان چھوڑ کر کلکتے چلے گئے تھے) انھیں الاٹ کر دی گئی ہیں۔ یہ مئی یا جون ۱۹۴۸ء کا واقعہ ہے۔ ابا، بڑے ماموں اور بڑے چچا اپنے اپنے پیشوں کو عاق کرتے ہوئے ۱۴ اگست کو مشرقی پاکستان کی طرف روانہ ہوئے۔ الگ الگ۔ اپنے اپنے خاندانوں کے ساتھ۔اور ایک سال تک آزاد ہندوستان میں سانس لینے کے بعد۔(22)
>
> چاٹگام میں پھوپا [مسعود انصاری] کی المونیم فیکٹری تھی۔(26)

بہت خوب! پھر کیا ہوا؟

> تجارت کا کوئی تجربہ تو تھا نہیں، چاول کی ہندو پن چکی ایک سال ڈیڑھ سال کے بعد ہی اپنے دانت پیتے پیتے بند ہوگئی۔ بقیہ خاندان کو ہندوستان سے بلوایا۔ چاٹگام پہنچے۔ بحری جہاز لیا اور مغربی پاکستان میں قسمت آزمائی کے لیے چل نکلے۔ جہاں مستقبل خنجر آزما

براجمان تھا۔ چشمِ حاسد سے بھی مختصر فلیٹ! لبیک لبیک، نمک میں دھنسی اور غلاظت میں بسی بہار کالونی!! لبیک لبیک، مہاجروں کے مدینے، کراچی!!! لبیک لبیک (23)...

گویا مشرقی بنگال کے رس گلوں پر سیر دستی پوری ہوئی، اب مغربی پاکستان قسمت آزمائی کے خنجروں کی زد پر ہے۔ لیکن کراچی کی بندرگاہ پر اترنے سے پہلے ضمنی طور پر یہ بھی دیکھ لینا مناسب ہوگا کہ وہاں کے رہنے والوں (ہندوؤں، بنگالیوں) سے ان سبز قدم آدرش وادیوں کا کیسا ربط ضبط رہا۔ بنگالی خاندان کی کنواری بیٹیوں سے سیر چشمی کا احوال تو آپ ملاحظہ کر ہی چکے ہیں۔ یہ بھی دیکھیے:

رام چرن... اپنی دھوتی میں گانٹھ دیتے ہوئے پانی میں کودے اور مجھے بچا لائے۔... جب کلکتے سے فسادات کی خبر آئی کہ ہندوؤں نے سیکڑوں مسلمانوں کو ذبح کر دیا ہے تو کئی دبلے پتلے بھوکے پیاسے بنگالی مسلمانوں نے انتقاماً انھیں گھیر گھار کے شہید کر دیا۔ ہم سب فٹ پاتھ سے یہ خونیں ڈراما دیکھتے رہے...(25)

اور اس تماش بینی سے فارغ ہو کر اپنے پراٹھوں، بالائیوں (اسد محمد خاں کے لفظوں میں اپنے ''خرموں'') کی طرف لوٹ گئے۔ اور وہاں سے بحری جہاز لے کر کراچی۔ لبیک! لبیک!

تینوں بھائیوں (ابا، اعجاز چچا، اشفاق چچا) نے الگ الگ پانچ پانچ لاکھ کا کلیم داخل کر دیا تھا۔ ان تھک جد و جہد اور رِشوتانے کے بعد کلیم تو منظور ہو گیا مگر انھیں کیا معلوم تھا کہ خزانۂ عامرہ خالی تھا۔ یہی وہ کم بخت کلیم ہے جسے ابا نے، انتظار سے تھک تھکا کر، نارتھ ناظم آباد میں اپنا مکان بنواتے وقت... ۵۷ ہزار روپیوں میں بیچ دیا تھا۔(35)

خزانۂ عامرہ کے خالی ہونے کا سبب ان مقامی اور مہاجر خان بہادروں کے اخلاف کی سیر دستیاں تھیں جو اس خانۂ تمام آفتاب کے قدم رنجہ فرمانے سے پہلے یہاں پہنچ چکے تھے، یعنی اس وقت جب یہ ہونہار لوگ مشرقی بنگال میں اسی نیکوکاری میں مشغول تھے۔ ساقی کے خاندان نے جو یہ حالات دیکھے تو جھٹ طرزِ فقیرانہ اختیار کر لیا۔ فقیری کے اس عارضی وقفے نے ساقی کی معاشی شخصیت کی چند اور منزلوں کی تعمیر میں حصہ لیا:

میں نے اپنے خاندان کے فقیرانہ ٹھاٹھ دیکھے تو ہندوستان کی خوش حالی اور بنگلہ دیش کی آزادی کے زمانے، سائے کی طرح سے، آنکھوں میں یوں پھرے کہ دل ڈوب گیا۔

ایک نفسیاتی الجھاوے کے سیاہ پروں میں سمٹ کر بیٹھ گیا۔ عجب طرح کے احساس کم تری نے لاشعور میں مستقل جگہ بنالی۔ عدم تحفظ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دوستی ہوگئی۔ آج بھی گاڑھی چھنتی ہے۔ (35) چوں کہ سرشت سے جاگیرداری کے منحوس اور نجس جراثیم لپٹے ہوئے تھے اس لیے طبیعت میں عاجزی نہیں آئی، بلکہ غصہ پرورش پاتا رہا۔ ہاں، جوں جوں وقت گزرتا رہا، غصے کے ہدف بدلتے رہے۔ (7-36) عجب زمانہ تھا۔ میں ہمہ آتش [!] رہا کرتا۔ (165) میں اس زمانے میں کوئی کام وام نہیں کرتا تھا اور سمجھتا تھا کہ شاعری full time job ہے۔ رگوں میں جوانی کا خون ہلکورے لیتا تھا۔ اور فصدِ شعر کھلی رہتی تھی۔ (145) ایک طرف تو میری درمیانہ طبقے کی مفلوک الحال ذہنیت ٹیوشن کے اکل حلال کے نام سے زخمی ہوتی، دوسری طرف جمیل جالبی اور جمیل الدین عالی سے فون پر یہ کہنے میں ہتک نہیں محسوس ہوتی تھی کہ "سو روپے چاہییں، آرہا ہوں۔" (146)

بھلا ان جمیل و حسین برادرانِ یوسف کی اپنی گرہ سے کیا جاتا تھا! جمیل الدین عالی جس طرح منہ بردار عزیزہ انگرڈ سے جفتی کرنے (یا بقول ساقی اپنے "مثانے کی کم زوری" کا ازالہ کرنے) کے لیے یوروپ جانے کی گنجائش نکالتے رہے، ویسے ہی خزانہ عامرہ کے خرچ پر چھوٹی موٹی رس ملائیوں سے ساقی اور ان جیسے دیگر مفت خور قریبی دوستوں اور رشتے داروں کی پرورش بھی کرتے رہے:

> [عالی] دلی کے نوابی ٹھاٹ دیکھنے کے بعد شروع ہجر یعنی مہاجرت کی ابتدا میں اپنے نئے ملک میں دو تین برسوں تک کوئی نہایت معمولی ملازمت کرتے رہے... پھر انکم ٹیکس افسر بنے، کسی بینک کے پریذیڈنٹ بنے یا بنتے بنتے رہ گئے، پاکستان رائٹرز گلڈ کے جنرل سیکریٹری بنے وغیرہ وغیرہ۔ غرض کہ بننے پر آئے تو بنتے ہی چلے گئے۔ یہاں تک کہ انجمن ترقی اردو پاکستان کے جنرل سیکریٹری بننے کے بعد سارے پاکستان کے [!] سینیٹر بھی بن گئے۔ اللہ دے اور بندہ لے... انھوں نے بہتوں کی مدد کی اور اپنی حیثیت کے مطابق پل بنائے، چاہ بنائے، تالاب بنائے، دشمن بنائے، مگر فیض کے یہ اسباب بناتے یا بنواتے ہوئے انھیں نام بھی مطلوب رہا۔ (131)

عالی کی طرح جمیل جالبی بھی "ہڈماسٹری" چھوڑ کر انکم ٹیکس افسر بن چکے تھے اور عبدالعزیز خالد بھی۔

عبدالعزیز خالد غالباً ساقی کو اپنے قریبی دوستوں رشتے داروں میں شمار نہیں کرتے تھے، اس لیے انتقاماً ان کا نام ساقی کے اس ہجویہ شعر میں ٹانکا گیا: ''دونوں حرامزادے اک دوسرے کے والد/ سید رفیق خاور، عبدالعزیز خالد'' (174) اس انجام سے ڈر کر جمیل جالبی کو اپنی سرکاری حیثیت کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے نہ صرف ساقی کی کالج کی فیس کا بندوبست کرنا پڑتا بلکہ اپنے پاس آنے والے غرض مندوں سے ساقی کی نقد امداد بھی کروانی پڑتی تاکہ وہ ہر دوسرے تیسرے روز ''وہکی چڑھ رہی ہے!'' کی ہانک لگا کر محلے کے لفنگوں میں اپنے درجات بلند کر سکیں۔ جہاں تک دیگر ''ماکولات، مشروبات اور منشیات'' کا تعلق ہے، ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے ساقی نے ''دھمکی، دھونس اور دھاندلی'' سے کام لے کر اپنے ایک نہایت عزیز دوست (مسٹر ایکس) کو، جو کسی کارآمد سرکاری نوکری پر قابض ہو چکے تھے، روزانہ سو روپے تک رشوت لینے پر رضامند کر لیا تھا۔ (9-98) ساقی نہایت مسرت سے اطلاع دیتے ہیں کہ دو تین سال تک یہ سلسلہ چلتا رہا جس سے ساقی اور باقی کا پیٹ پلتا رہا۔ تاہم، اس سے یہ گمان نہیں کرنا چاہیے کہ اس عرصے میں موصوف کے والد بزرگوار اپنے فرائض سے غافل تھے۔

> ابا ایک ڈیڑھ سال بعد کراچی پہنچے Animal Welfare Officer بن کے۔ اچھی نوکری تھی۔ صوبائی حکومت کی طرف سے انھیں ایک چھوٹی سی van بھی مل گئی تھی اور ڈرائیور بھی۔ تمام مذبحے (Slaughter House) انھی کے دائرۂ اختیار میں تھے۔ تنخواہ (اس زمانے کے حساب سے) کافی سے زیادہ تھی۔ انھوں نے پیسوں والی رشوت تو نہیں لی ہوگی [یا لی ہوگی تو قمار بازی میں اُڑا دی ہوگی، واللہ اعلم!] ورنہ نادار، تہی مایہ اور محتاج ہو کے نہ مرتے مگر مرکزی حکومت، صوبائی حکومتوں، بینکوں، ادبی اداروں اور ثقافتی مرکزوں کے تمام اہلکاروں کی طرح وہ سرکاری مراعات کا ناجائز فائدہ اٹھاتے رہے (اور اس سلسلے میں ایک بار معتوب بھی ہوئے)۔ ہمارے اور ہمارے رشتے داروں کے گھروں میں ہی نہیں بلکہ میرے کہنے پر میرے دوستوں کے (سلیم احمد سمیت) گھروں پر بھی گوشت کی (دنبے، بکرے، گائے) مفت ڈلیوری دو تین سال تک ہوتی رہی۔ میں ایک ڈیڑھ سال تک وین اور ڈرائیور کے ہم راہ اپنے دوستوں کو (لڑکے، لڑکیاں) مختلف علاقوں سے چنتا ہوا یونی ورسٹی کے نئے کیمپس تک لے جاتا رہا۔ وغیرہ وغیرہ۔ شاید یہ ایک مروجہ دستور تھا،

اس لیے جرم کا احساس نہ ابا کو تھا، نہ مجھے، نہ میرے دوستوں کو۔ (8-37)

ساقی کے مندرجہ بالا اعترافات پڑھ کر اردو کی ایک اور خودنوشت خبر گیر یاد آتی ہے۔ اتفاق سے اس کے مصنف قیصر تمکین بھی انگلستان میں مقیم ہیں۔ ساقی نے اپنی آپ بیتی لکھنے کی تیاریوں کے سلسلے میں جن کئی خودنوشتوں کی ورق گردانی کا ذکر کیا ہے (15) ان میں قیصر تمکین کی کتاب کا نام شامل نہیں ہے، مگر خبر گیر میں بھی اپنی اور دوسروں کی معاشی سرگرمیوں کا راز اسی انداز میں فاش کیا گیا ہے۔ تاہم ان دونوں خودنوشت نگاروں میں ایک نہایت اہم فرق یہ ہے کہ جہاں قیصر تمکین نے، نثر اور فکر دونوں کے لحاظ سے ساقی پر برتری رکھنے کی بدولت، ان بدعنوانیوں کی معاشرتی معنویت کو بھی سمجھنے کی کوشش کی ہے، وہاں ساقی کے ہاں ان واقعات سے محض شیخی بگھارنے کا کام لیا گیا ہے۔ یوں تو ساقی نے بھی اس قسم کے واقعات تحریر کرنے کے بعد جابجا کلیشے زدہ اخلاقی آوازیں نکالنا ضروری سمجھا ہے لیکن ریاکاری کا یہ مکھوٹا اس قدر شفاف ہے کہ لکھنے والے کی سفلہ مسکراہٹ صاف جھلکتی دکھائی دیتی ہے۔ جاگیرداروں، خان بہادروں کے خلاف ان کی آتش بیانی تو آپ اوپر ملاحظہ کر چکے ہیں، اس قسم کے اُپدیش بھی آپ کو جابجا سننے کو ملیں گے:

> ... ضمیر کی چبھن محسوس کر رہا ہوں۔ خدا؟ اور ادب معاف کریں۔ (مغفرت! کہ صوفی ژاں ژینے کا چیلا ہوں۔ شکریہ سارتر صاحب!) (99) ... بچپن کی غلط کاریوں کا (خورد برد) اخلاقی یا جمہوری احتساب نہ ہو تو معاشرہ فاسق اور فاجر ہو جاتا ہے۔ مشرق و مغرب کے ماضی وحال کی گواہی کافی ہے۔ کچھ ہوتا ہے جب خلق خدا کچھ کہتی ہے (ناصر کاظمی)۔ (5-24) جہاں تک میرا تعلق تھا میں ہوسٹل میں عیش کر رہا تھا۔ اور اس طرح کہ عالم دوبارہ نیست (اسی لیے بابری مسجد تباہ ہوئی)۔ (23) وغیرہ وغیرہ۔

لیکن ان پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ ساقی اور ان کے متعلقین افراد کے طور پر کچھ ایسی غیر معمولی اہمیت نہیں رکھتے۔ نہ صرف یہ کہ ساقی کے لیے ندامت کا بوجھ اٹھانا قطعی غیر ضروری ہے بلکہ ہمیں اس صاف گوئی کے لیے ان کا شکرگزار ہونا چاہیے، کیونکہ ان اعترافات سے کچھ اہم اجتماعی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ان سے ایک تو اس سلیمی ریوڑ کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے جس کا ساقی حصہ رہے ہیں اور ہیں، اور اس سے زیادہ اہم اور وسیع تر یہ کہ ان سے وہ اقداری رجحانات سامنے آتے ہیں جو اس تشکیلی

دور میں نمایاں ہوے اور جنھوں نے آگے چل کر ہمارے سماج کے بنیادی خطوط متعین کیے۔

1947 کی تقسیم کے بعد ہونے والی عظیم تبادلۂ آبادی کے مسلمان حصے کے لیے پاکستان (اور خصوصاً اردو زبان) میں ''ہجرت'' کا لفظ مستعمل ہے۔ ہجرت کے مذہبی استعارے کا استعمال اس مقصد سے شروع کیا گیا تھا کہ اس نقل مکانی اور اس کے نتیجے میں نئے ملک پاکستان کے دونوں (مشرقی ومغربی) حصوں میں وارد ہونے والوں کو ایک طرح کی تقدیس اور اس ملک میں پہلے سے آباد باشندوں پر ایک قسم کی فوقیت حاصل ہو جائے۔ یہ ایک سیاسی عمل تھا جس میں سیاست کاروں کے ساتھ ساتھ ادیبوں، دانشوروں وغیرہ نے بھی اپنی ترجیحات کے مطابق بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ''ہجرت'' کی مذہبی اصطلاح کے تاریخی سیاق وسباق کو پیش نظر رکھا جائے تو 1947 کی تقسیم کے نتیجے میں ہونے والی نقل مکانی پر اس کا اطلاق محض دھاندلی کی مدد سے کیا جا سکتا ہے۔ نئے ملک میں آنے والوں کو بخشی جانے والی تقدیس اور فوقیت کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ خونریز فسادات اور جبری نقل مکانی کا شکار ہونے والے لوگ ایک ایسے تکلیف دہ تجربے سے گزرے ہیں جو اس خطے کے دیگر باشندوں کے حصے میں نہیں آیا۔ یہ بنیادی مفروضہ بالکل درست تھا، لیکن اس اذیت ناک تجربے میں وہ ہندو اور سکھ شہری بھی شریک تھے جو مشرقی اور مغربی پاکستان میں شامل ہونے والے علاقوں میں اسی قسم کے حالات سے دوچار ہوے۔ ''ہجرت'' کی مذہبی اصطلاح مخصوص سیاسی مفادات رکھنے والوں کو اسی بنا پر مرغوب ہے کہ اس کے استعمال کرنے سے تاریخ کی اس عظیم نقل مکانی کا شکار ہونے والے غیرمسلم لوگ خودبخود اس زمرے سے خارج ہو جاتے ہیں۔ (اور یہ کوئی تنہا لفظ نہیں ہے، اس قسم کے لفظوں کی ایک طویل فہرست ہے جن کے مذہبی پہلو کے استحصال میں کسی قسم کا تکلف نہیں برتا جاتا۔ ساقی کی خودنوشت کے صفحہ 23 پر اس کی گونج آپ سن ہی چکے ہیں: ''لبیک لبیک، مہاجروں کے مدینے، کراچی!!! لبیک لبیک...'') ستم رسیدہ مسلم اور غیرمسلم لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو اپنی جگہ سے اکھڑ کر واقعتاً آگ اور خون کا دریا عبور کر کے نئی جگہ آباد ہونا پڑا۔ تاہم ہجرت وغیرہ کے الفاظ کو اپنی دنیاداری کی سیاست کی بنیاد بنانے والے لوگوں کا ایک بڑا گروہ ایسا تھا جسے اس قسم کے حالات سے قطعاً واسطہ نہیں پڑا تھا اور جو فسادات یا جبری نقل مکانی وغیرہ سے متاثر نہیں ہوا تھا۔ اس کے باوجود اس گروہ نے مذکورہ بالا ستم رسیدہ افراد اور خاندانوں کو پیش آنے والے حالات کو ''قربانیاں'' قرار دے کر ان کا معاوضہ وصول کرنے کی

گراں بار ذمے داری، کمال ایثار کا مظاہرہ کرتے ہوے، اپنے کندھوں پر لے لی۔ یہ لوگ مراعات یافتہ طبقوں سے تعلق رکھنے کے باعث نئی ریاست کے حکمرانوں اور نوکرشاہی کے کارندوں سے جاگیردارانہ یا فیوڈل اقدار پر مبنی کارآمد گٹھ جوڑ رکھتے تھے۔ ساقی کا گھرانہ اسی گروہ کا نمائندہ ہے، بلکہ اس لحاظ سے قدرے نمایاں حیثیت رکھتا ہے کہ اس کو جو نقصان برداشت نہیں کرنا پڑا تھا، اس کا معاوضہ وصول کرنے کی ذمے داری اسے دوبارا اٹھانے کی سعادت نصیب ہوئی، ایک بار مشرقی پاکستان میں اور دوسری بار کراچی میں۔ اس گروہ میں اعلیٰ ترین مقام پر تو وہ لوگ فائز تھے جنھیں اس نو یافتہ ریاست میں آ کر یہاں کا اقتدار اور انتظام سنبھالنا تھا۔ ان میں جاگیردار سیاست دانوں کے علاوہ سول اور فوجی بیوروکریسی کے وہ مختلف سطحوں کے کارندے شامل تھے جنھوں نے، اپنی جاگیردارانہ اور نوآبادیاتی تربیت اور ذہنیت کے بینڈ باجے سمیت، پاکستان کے لیے ''آپٹ'' (opt) کیا تھا۔ نئی ریاست کے پالیسی ساز حکمرانوں اور ان کے کارندوں نے فیصلہ کیا کہ یہاں سے جانے والے غیر مسلموں کی چھوڑی ہوئی دیہی اور شہری جائیداد اور دیگر اثاثے ان کے اور ان کے اقربا کے استعمال میں آنے چاہییں۔ اس اعلیٰ مقصد کے لیے کلیم یا دعوے کا طریقہ رائج کیا گیا جسے سفارش اور ''رشوتا نے'' کی معزز اقدار کا سہارا حاصل تھا۔ اعلیٰ ملازمتیں تو تھیں ہی ان آپٹیوں کے پاس، نچلے درجوں کی ملازمتیں بھی رشتوں ناتوں اور وفاداری کی بنیاد پر ان کے اقربا میں بانٹی گئیں۔ ان اقدار اور اس طریق کار کے نتیجے میں کراچی (اور اس قسم کے دیگر مقامات) میں جو کلچر رائج ہوا وہ انگریز حاکموں کے قائم کیے ہوے جاگیردارانہ نظام کے عین مطابق تھا جو پاکستان کے اس حصے میں رائج تھا اور جسے پورے ملک پر مسلط رکھنے پر نئے حکمرانوں کے درمیان مکمل اتفاق پایا جاتا تھا۔ اقربا پروری کے اس سامنتی نظام سے فائدہ اٹھانے والے افراد کے لیے ذات، خاندان اور پچھلی جاے سکونت کا پس منظر نہایت بنیادی اہمیت رکھتا تھا تا کہ پراٹھے اور بالائیاں غیر کفو غریب غربا تک نہ پہنچنے پائیں، اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ ان تفصیلات پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود پر جدید شہری تہذیب کا نمائندہ ہونے کی تہمت عائد کرنے والوں کو بھی نہ صرف اس صورت حال میں کوئی قابلِ اعتراض بات دکھائی نہیں دیتی بلکہ وہ اس قدر بر خود غلط ہیں کہ ایک طرف تو بڑھ چڑھ کر اپنے اور اپنے ممدوحین کے صدیقی، فاروقی، مرزا، پٹھان، راجپوت، سید وغیرہ ہونے کے فخریہ دعوے کرتے ہوے پائے جاتے ہیں اور دوسری

طرف دوسروں کے جتوئی، بگٹی، یوسف زئی، دولتانہ وغیرہ ہونے پر بالکل اسی نوعیت کا فخر کرنے کے عمل کی تحقیر کرنے کا بھی کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ (نوابزادہ کے خطاب پر عموماً کوئی تبصرہ نہیں کیا جاتا، کیونکہ یہ پاکستان کے اولین جاگیردار حکمران لیاقت علی خاں کے نام کا جزو رہا ہے۔) پاکستان میں واقع غیر مسلموں کی ''متروکہ'' املاک اور نئی ریاست کے فراہم کردہ معاشی مواقع کی اس لوٹ کھسوٹ سے بے ایمانی کا جو کلچر رائج ہوا اس کے خلاف اٹھنے والی آوازیں اکا دکا ہی تھیں (سعادت حسن منٹو کو اس کی ایک روشن مثال کہا جا سکتا ہے)، کیونکہ باقی سب تو اپنے اپنے گھروں پر حرام گوشت کی مفت ڈلیوری سے مست اور مطمئن تھے۔

تاہم اس ڈلیوری کو جاری رکھنے، یعنی اس غیر منصفانہ نظام کو مسلط رکھنے اور اس کا ظلم سہنے والوں کی مزاحمت کو دبانے کے لیے متواتر کوشش ضروری تھی، اور شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ پاکستان کے حکمران طبقوں نے پوری تندہی سے یہ کوشش انجام دی۔ اس غرض کے لیے نظریۂ پاکستان نامی ایک عجیب الخلقت شے وجود میں لائی گئی، جس کے تین بڑے اجزا اسلام، ہندوستان دشمنی اور اردو زبان تھے اور اسے پاکستانی عوام کے طبقاتی، علاقائی، ثقافتی اور لسانی حقوق کو کچلنے کے لیے متواتر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ اس کوشش میں بنیادی کردار تو سرکاری نوکرشاہی یا بیوروکریسی کی مختلف سطحوں پر مامور کیے جانے والے افراد نے انجام دیا، لیکن ان کا ہاتھ بٹانے والے بہت سے اور لوگ بھی تھے جو صحافت، ادب اور ثقافت کے مختلف شعبوں میں اپنا اپنا حصہ ادا کرتے رہے اور اپنا اپنا اجر وصول کرتے رہے۔ اس پیچیدہ سیاسی اور ثقافتی عمل میں مشغول فاعل کرداروں (افراد اور گروہوں) کی باہمی چپقلش اور رقابت کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں، لیکن جہاں تک مقتدر نظریے کے اجزا سے چمٹے رہنے کا تعلق ہے، اس میں ان سے کہیں چوک نہیں ہوتی۔

اس کی ایک نمایاں مثال ریڈیو پاکستان کے ادارے کی ہے جسے، ٹیلی وژن کے آنے سے پہلے، سرکاری پالیسی کے نفاذ اور پرچار کے سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ ریڈیو کی یہ جاگیر سید ذوالفقار علی بخاری کو کلیم میں ملی تھی جنھیں اچھی طرح معلوم تھا کہ نئی ریاست کے حکمران ان سے کس قسم کی ثقافتی پالیسی وضع کرنے کی توقع رکھتے ہیں۔ زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں، صرف ایک مثال کافی ہوگی۔ 1954 میں مشرقی بنگالیوں کے مسلسل احتجاج کو ٹھنڈا کرنے کے لیے قومی اسمبلی نے یہ قرارداد

منظور کی کہ اردو اور بنگالی دونوں کو ملک کی قومی زبانوں کی حیثیت حاصل ہوگی۔ (اس قرارداد کو بزعم خود بابائے اردو مولوی عبدالحق نے اردو کا قتل قرار دیا اور طلبا کو ساتھ لے کر کراچی میں اس کے خلاف زبردستی ہڑتال کرائی جس کے سلسلے میں کی جانے والی کارروائیوں میں سائیکل رکشاؤں کے ٹائروں کی ہوا نکالنا بھی شامل تھا۔) اسمبلی کی یہ قرارداد اس سودے بازی کا حصہ تھی جس کا اصل مقصد مشرقی بنگال کے سیاست دانوں کو وہاں کی 50 فیصد سے زائد آبادی (یعنی پاکستانیوں کی اکثریت) کو مغربی پاکستان کی 50 فیصد سے کم آبادی کے برابر ماننے پر آمادہ کرنا تھا تاکہ اِدھر مغربی پاکستان کے صوبوں کو ون یونٹ میں ضم کر کے ان کے مطالبات سے جان چھڑائی جا سکے۔ 1956 کے آئین میں ان تمام نکات کو شامل کیا گیا۔ دو قومی زبانوں کو آئین میں جگہ دینے کا منطقی نتیجہ تھا کہ اگر بنگالیوں سے اردو سیکھنے کی توقع کی جاتی تھی تو غیر بنگالیوں کو بھی بنگالی سکھائی جائے یا کم از کم اس کا ناٹک کیا جائے۔ خانہ پری کے لیے یہ عمل ریڈیو پر کس طرح شروع کیا گیا، اس کا بیان مرزا ظفر الحسن کی زبانی سنیے:

> 1956 کے آئین پاکستان میں بنگالی کو بھی قومی زبان قرار دیا گیا تو بخاری صاحب کو غم ہوا مگر سرکاری افسر تھے غم پی گئے۔ غالباً وزارت نشریات کی ہدایت پر ریڈیو سے اردو بنگلہ بول چال کا پروگرام شروع کرنا پڑا۔ بخاری صاحب نے یہ ذمہ داری مجھے سونپی۔...
>
> پروگرام میرے سپرد کرتے ہوئے بخاری صاحب نے فرمایا: مرزا یہ نہ سمجھنا کہ تم کوئی آسان کام کرنے جا رہے ہو۔ یاد رکھو اس میں اردو کا پلہ بھاری رہے ورنہ تمھیں قتل کر دوں گا۔ اگر کھلم کھلا یا بھونڈے پن سے اردو کو جاری کر دیا تو پھر بنگالی تمھیں قتل کر دیں گے، آج نہیں تو کل۔" (مضمون "نہ کہہ کسی سے بخاری نہیں زمانے میں"، یادِ یارِ مہرباں، مکتبۂ اسلوب، کراچی، 1983، ص 1-160)

بخاری انگریز کی تربیت یافتہ بیوروکریسی کے ان چالاک کارندوں میں سے تھے جو اصل حکمرانوں کی اصل منشا کا اشارہ خوب پہچانتے تھے۔ ان کے کارنامے یوں تو بے شمار ہیں لیکن محترمہ فاطمہ جناح کی براہِ راست نشر ہونے والی تقریر میں خلل ڈالنا ان میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ ازیں موصوف کو مختلف قسم کے شوق لاحق تھے جن میں سے ایک دربارداری کا شوق بھی تھا اور ریڈیو پر اہم عہدے یا پروگرام حاصل کرنے کے لالچ میں شہر بھر کے چاپلوس لوگ پرانے کلفٹن میں واقع ان کی کوٹھی پر ہر

شام منعقد ہونے والے دربار میں حاضر رہا کرتے تھے۔ ان کی دیکھا دیکھی ریڈیو کی بیوروکریسی کے وسطی اور نچلے درجے کے اہلکاروں میں بھی اس شوق نے بہت فروغ پایا، جس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان میں سے ہر ایک کو مرکزِ توجہ بننے کی ہوس تھی اور بخاری کے دربار میں ان کے ماتحتوں کو کبھی مرکزی حیثیت نصیب نہیں ہو سکتی تھی۔ ریڈیو پروگراموں کے گوشت کی ڈلیوری کا کسی قدر اختیار رکھنے کے سبب ان اہلکاروں کے عقیدت مندوں کی بھی کمی نہ تھی۔ اس قسم کی ایک محفل سلیم احمد نے اپنی سکونت گاہ پر (جو پہلے جہانگیر روڈ پر واقع تھی اور بعد میں انچولی منتقل ہو گئی) ہر شام منعقد کرنا شروع کی جس کے حاضر باش انھیں ایک چھوٹا موٹا بخاری بنانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے تھے، یہاں تک کہ بخاری کے مماثل کرنے کے لیے آگے چل کر سلیم احمد کے سید ہونے کا بھی بڑے زور شور سے چرچا کرنے لگے۔ (سلیم احمد کے ایک نہایت عزیز دوست مظفر علی سید کا کہنا تھا کہ سلیم احمد دراصل سید تھے نہیں، اور یہ غلط فہمی ان کے ایک مصرعے نے پیدا کی تھی کہ ''ہو کے سید بنے چمار سلیم''۔ مظفر علی کا خیال تھا کہ میر کے مصرعے ''اس عاشقی میں عزتِ سادات بھی گئی'' کے مضمون کو پست اور پامال کرنے کے لیے شاعر کا سید ہونا ضروری نہیں۔ دروغ برگردنِ راوی، ان کی تجویز تھی کہ اگر سلیم احمد کے مصرعے میں تھوڑی سی ترمیم کر دی جائے تو نہ صرف مذکورہ غلط فہمی دور ہو جائے گی بلکہ مصرع حسب حال بھی ہو جائے گا، یعنی یہ کہ ''بن کے سید ہوئے چمار سلیم''۔)

اصل حقیقت دونوں فریقوں، یعنی سلیم احمد اور ان کے ریوڑ کے ارکان، کو اچھی طرح معلوم تھی، یعنی یہ کہ حکمرانی کے حفظ مراتب کے اعتبار سے سلیم احمد اور بخاری کا کوئی جوڑ نہیں۔ تاہم دھڑے بندی کی اخلاقیات کا پورا لحاظ رکھتے ہوئے محفلِ سلیمی کے برخوردار ان کی خوبیوں کو بڑھانے چڑھانے اور خامیوں کا ذکر دبا جانے پر پوری طرح عمل پیرا رہتے تھے (اور اب بھی رہتے ہیں)۔ مثلاً ساقی فاروقی ہی کو لیجیے، ماہر القادری کا ذکر کرتے ہوئے وہ یہ یاد دلانا ہرگز نہیں بھولتے کہ ان کا تعلق جماعت اسلامی سے تھا (یا ہو گیا تھا)۔ لیکن سلیم احمد کے ذکر میں اس تفصیل کا بھولے سے بھی ذکر نہیں آتا کہ وہ نہ صرف جماعت اسلامی میں شامل رہے اور جماعت کے اخبار جسارت میں لکھتے رہے بلکہ، بہ روایت ڈاکٹر آفتاب احمد، 1970 کے انتخابات میں جماعت کا صفایا ہونے کا انھوں نے اتنے زور زور سے ماتم کیا کہ ان کے گرد عسکری تک کو کہنا پڑا کہ سلیم احمد نے ''امریکنوں سے پیسے کھا لیے ہوں گے''۔ بعد میں

جب فوجی آمر جنرل ضیا نے جماعت اسلامی کے ایک مقامی رہنما محمود اعظم فاروقی کو وزیر اطلاعات و نشریات (گویا نماز مانیٹر) مقرر کیا تو گوشت کی ڈلیوری وین سلیم احمد کے گھر بھی پہنچی اور انھیں فاروقی کا نائب قاصد (یا ایسا ہی کچھ) مقرر کیے جانے کا اعزاز حاصل ہوا۔ رہیں موصوف کی خوبیاں، تو ریوڑ کے ارکان سلیم احمد کو ایسی بھیانک سنجیدگی سے ''ڈرامے کا آدمی'' کہتے ہیں گویا اردو کے شیکسپیئر ثانی یہی ہوں۔ (شیکسپیئر اول، آپ کو یاد ہوگا، آغا حشر مرحوم تھے۔) حالانکہ اگر ان کے کسی ریڈیائی یا ٹیلی ویژنی اسکرپٹ نے دوسرے درجے کی ادبی تحریر کا بھی مقام حاصل کیا ہو تو اس کا کسی کو علم نہیں۔ سلیم احمد کی ڈرامائی زندگی کا نقطۂ عروج یہ تھا کہ انھیں اردو کے عظیم ترین تاریخی ناول نگار نسیم حجازی (بقول محمد خالد اختر Pompous Novelist) کے ایک کفرشکن ناول کی ڈرامائی تشکیل کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ (اسد محمد خاں کے مطابق، جنھوں نے اس ڈرامائی تشکیل میں سلیم احمد کے نائب کے طور پر کام کیا تھا، اس کی فرمائش خود جنرل ضیا کے ایوانِ اقتدار سے آئی تھی، اور اولی الامر منکم کی اطاعت تو آپ جانتے ہی ہیں مومنین وصالحین پر فرض ہے۔)

مذکورہ بالا محفل کا فوری جواز خواہ درگاہِ بخاری سے آیا ہو یا کہیں اور سے، یہ اردو ادب میں دھڑے بندی کی پاکیزہ اور سرسبز روایت سے براہِ راست منسلک تھی۔ اس قسم کی ایک محفل کا احوال، جو بائیس خواجہ کی چوکھٹ دلی میں برپا ہوتی تھی اور جس کے مرکزِ تجلیات شاہد احمد دہلوی تھے، ابوالفضل صدیقی یوں بیان کرتے ہیں:

> یہ نشستیں ''مثبت منفی'' ماحول کی حامل ہوا کرتیں اور اس میں عجیب عجیب سنجیدہ اور غیر سنجیدہ اتار چڑھاؤ آتے، بات سنجیدگی کے اعتبار سے کسی کسی وقت اعلیٰ سطح تک جا پہنچا کرتی اور وہاں سے قلابازی کھا کر جو الٹتی تو غیر سنجیدگی کے گڑھے میں گر کر ہرزہ گوئی، پھکڑ پن، دشنام تک پستیوں میں لڑھکتی چلی جاتی۔ ان کی یہ نشست بھادوں کی اماوس کا کوندا ہوتی؛ اچھی ادبی باتوں، فنی چٹکلوں، پھلجھڑیوں کے درمیان، ادبی تنقیص تک پہنچ کر رائی کا پہاڑ اور پہاڑ کا رائی بن جاتی۔ سیاسی حریف بھانپ کے سانپ بنا کر پھنکاریں مارتے سنائے جاتے۔ اچھے اچھے ٹھوس ادب پارے صابن کے بلبلے بنا بنا کر اڑائے جاتے۔ معاصر حریفوں میں سے کسی کو پتلا بنا کر ادبی وصحافتی سیاست کی قتل گاہ میں اتارا جاتا اور سستی

تضحیک، توہین کے کھٹل ہتھیاروں سے اس پتلے کے چیتھڑے بوٹیاں اُڑا اُڑا کر محظوظ ہوا جاتا۔ ''نک نیم'' تراشی ان کی عادت تھی؛ ویسے یہ علی گڑھ والوں کا بھی روایتی خاصہ ہے مگر علی گڑھ والوں کے یہاں ستھری ذہانت اور اعلیٰ پرکھ کا مظہر ہوا کرتی تھی اور فیض دوست اور مخالف سب کے لیے عام تھا، لیکن اِن کے یہاں بجز نہایت سستی بالعموم قافیائی مماثلت یا کسی ادیب کی کسی تخلیق وتحریر کی بے معنی سی سطحی مناسبت گڑھنے کے علاوہ بمشکل ہی کبھی کسی اسمارٹ بات کو دخل ہوتا تھا اور یہ مخالفین تک محدود تھی۔ یہ تمام سنجیدہ وغیر سنجیدہ ملی جلی محفل، جس میں کتابوں کی تجارت، رسائل، مدیران اور لکھنے والوں کی سیاست اور تھوڑی بہت علمی بحثوں کے ساتھ دیرینہ رنجشیں، علاقائی عصبیتوں کے جواب الجواب شامل ہوتے، وقفہ وقفہ سے ستے پن سے بڑھ کر چھچھورے پن اور اس سے بھی اوپر ہرزہ گوئی، پھکڑپن تک جا پہنچتی، اور کسی خاص پر منحصر نہیں، اس ضمن میں چھوٹی بڑی کوئی بھی ہستی بات کی زد اور رو میں آجائے اور مانو مٹی پلید ہوئی۔... کوئی غیر متعلق آدمی، جس کسی کا بھی ذکر آجائے، اس کے متعلق پہلے پچاس فی صدی نمبر سوئے ظن کے کٹ کر بات آگے بڑھتی اور تشکیک کے زیر سایہ چلتی، اور اس کو خوش باشی سمجھتے، بذلہ سنجی اور خوش گپی کہتے، پیٹ بھر بھر قہقہے لگاتے۔ مجھے اندازہ ہوا کہ اس طرح یہ لوگ تمام دن کی دفتری تکان اور جھک جھک کا ازالہ کیا کرتے۔ ایک دودکان کی گھونچ میں کو بیٹھ کر ہاتھوں سے ایک ایک دو دو بازی ادبی تاش کی بھی کھیلتے جاتے۔ آنکھیں پتوں پر اور کان محفل میں۔ منہ سے باتوں میں شریک بھی رہتے۔ (ابوالفضل صدیقی: عہدساز لوگ، صفحہ 91-90)

تاہم سلیم احمد کی دکان کی گھونچ میں ادبی یا اور قسم کے تاش کھیلنے کی ضرورت نہ تھی اس لیے کہ بھاوج کا ذکر کسی اور انڈور گیم کی کمی محسوس نہ ہونے دیتا تھا۔ اس محفل میں سلیم احمد کی تقریر مسلسل جاری رہتی تھی جس میں سرکاری نظریۂ پاکستان کے تینوں اجزائے اعظم کے گن گان اور ابوالفضل صدیقی کے بیان کردہ روایتی مشاغل کے علاوہ، انواع واقسام کی دھڑے بندیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے، ملیح آباد کی سیالکوٹ پر، الٰہ آباد کی جالندھر پر، میرٹھ کی ہوشیارپور پر، انچولی کی بہار کالونی پر، کراچی کی لاہور پر، مغربی پاکستان کی مشرقی پاکستان پر اور بحیثیتِ مجموعی مشرق کی مغرب پر برتری کا زور شور سے ذکر رہتا

تھا۔ مخالفین کی بیخ کنی کے سلسلے میں دبڑو گھسڑو قسم کے شاگردوں کی تربیت بھی ہمہ وقت جاری رہتی تھی۔ محمد حسن عسکری کو یوں تو اس دھڑے کے نظریاتی گرو کا درجہ حاصل تھا، لیکن چونکہ بگڑے دل عسکری سلیم احمد کے مذہبی وسیاسی موقف کی اسی طرح تحقیر کر دیا کرتے تھے جیسے ان کی بزعم خود غزلوں کی (یہ واقعہ غالباً کسی نے لکھا بھی ہے کہ جب سلیم احمد نے اپنی غزلیں لے جا کر انھیں دکھائیں تو وہ بالکل خاموش ہو گئے۔ کچھ دیر بعد سلیم احمد اٹھے تو عسکری نے سوالیہ انداز سے انھیں دیکھا۔ سلیم احمد نے کہا، ''ذرا پیشاب کرنے جا رہا ہوں،'' جس پر عسکری بولے، ''یہ اپنی غزلیں ساتھ لیتے جاؤ۔'') چنانچہ ان سے عداوت کا بھی دبا دبا مظاہرہ جاری رہتا تھا۔ ایسے موقعوں پر برادرِ خورد شمیم احمد کو زحمت کلام دی جاتی اور وہ بہار کالونی کے کوارٹر کے اس منظر کی باریک جزئیات بیان کر کے محفل لوٹ لیا کرتے تھے جب انھوں نے عسکری کو مالشیے کے ساتھ (یا اس کے برعکس) بقول ساقی ''غلط آسن میں'' مصروف دیکھا تھا۔ اس محفل کے تربیت یافتہ ہونہاروں احمد جاوید، قیصر عالم وغیرہ نے بعد میں اپنے استاد سلیم احمد کی روح کو ثواب پہنچانے کے لیے اپنے دادا استاد عسکری کے ساتھ جو عبرت انگیز سلوک کیا، وہ تو شب خون اور دنیازاد کے صفحات پر آپ کی نظروں سے گزر ہی چکا ہوگا۔ جو لوگ سرکاری نظریے سے منحرف یا اس کے منکر سمجھے جاتے تھے، مثلاً فیض، ان پر حملے کرنے کے لیے منتخب شاگردوں کو خصوصی تربیت دی جاتی تھی۔ اس تربیت کی مثالوں کے لیے فیض سے آصف فرخی اور طاہر مسعود کے کیے ہوئے انٹرویو ملاحظہ کیجیے جو بالترتیب انٹرویوز کے مجموعوں حرفِ من و تو اور یہ صورت گر کچھ خوابوں کے میں شامل ہیں۔ شہر کا ایک اہم اکھاڑا حلقۂ ارباب ذوق تھا جس کے اجلاسوں میں مخالفوں، خصوصاً غیر اہلِ زبان مخالفوں، پر برسرِ محفل ناشائستہ اور بدزبان حملے کرنے کے لیے خاص گُرگے تیار کیے جاتے تھے، کیونکہ سرگروہ کا براہ راست ان ہستیوں کے مقابلے کے لیے اترنا مصلحت کے خلاف ہوتا تھا۔ ان گرگوں میں ساقی فاروقی کو نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ حلقے کے اجلاسوں میں حفیظ جالندھری، منیر نیازی وغیرہ کے ساتھ ان کی بدتمیزیاں یادگار ہیں۔

مذکورہ محفل کے شیرازے کو باہم جوڑے رکھنے کے لیے بھاوج کی لگاوٹ تو تھی ہی، تحسین باہمی کا گوند بھی خوب کام آتا تھا۔ رائی کا پہاڑ، پر کا کوا اور میل کا بیل بنانے کی معزز صنعتوں نے اس محفل کی بدولت بہت ترقی پائی۔ بھاوج کے شوہر بے کس نا آفریدی کا تو حق ہی تھا کہ بیوی کی بقول اسد محمد خاں

''فحش بدعنوانیوں'' کے عوض اس کے ادبی کارناموں کی توصیف کی جائے، ساقی کو بھی مصطفیٰ زیدی تک سے برتر ٹھہرا دینے میں، کم از کم زبانی گفتگو میں، کوئی تکلف نہ برتا جاتا۔ ریوڑ میں شامل ہونے والے نوخیز شاعروں اور شاعرات کو بلا کھٹکے، احمد فواد کے الفاظ میں، ہومر، سیفو، عرفی، یگانہ، قرۃ العین طاہرہ، ملٹن وغیرہ کے ازار بند سے لٹکا دیا جاتا۔ (سنا ہے ان میں سے کچھ غریب وہیں بندھے اب تک جھولا جھول رہے ہیں۔) جواباً سلیم احمد کے عقیدت مندوں کو ان کا بول بالا کرنے کے لیے زور لگا کر زمین اور آسمان کے قلابے ملانے ہوتے تھے۔ چونکہ ریوڑ کے یہ عسکری زدہ، بھاوج یافتہ اور باقی ماندہ ارکان عقلِ سلیم اور سلیم احمد میں سے موخر الذکر کا حتمی انتخاب شروع ہی میں کر چکے ہوتے تھے، اس لیے اس امر میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ سلیم احمد (بلکہ سید سلیم احمد) کو ارسطوئے زماں وغیرہ قرار دیے جاتے اکثر دیکھ سکتے ہیں۔ ان ستائشی آوازوں کے علاوہ سلیم احمد کو خود اپنی آواز نہایت پسند تھی۔ بیشتر وقت اپنے پلنگ پر قلوپطرہ کے انداز میں نیم دراز میرٹھ، اسلام، مشرق وغیرہ کے مرغوب موضوعات پر رواں رہتے۔ جب کبھی نروس بریک ڈاؤن کا شکار ہوتے تب بھی اس معمول میں خلل نہ آتا، فرق صرف اتنا پڑتا کہ پلنگ پر اپنا پسندیدہ آسن چھوڑ کر ایستادہ ہو جاتے، تقریر اسی طرح جاری رہتی، گویا ''کھٹیا پہ اذان دے رہا ہوں''۔ اس کا نقشہ ساقی نے یوں کھینچا ہے:

> سلیم خاں کا پہلا نروس برک ڈائن [کذا] میری موجودگی میں ہوا تھا۔ اور جہانگیر روڈ والے کوارٹر میں۔ وہ باہر والے کمرے میں اپنی چوکی/ چارپائی پر کھڑے ہو کر اسلام اور مشرق پر نہایت بلند آواز سے تقریر کرتے۔ منہ سے جھاگ اور آنکھوں سے وحشیانہ شعلے برستے، گھر کے اندر آپا اور زاہدہ سینہ کوبی کرتیں۔ انھیں ہر چار پانچ گھنٹے کے بعد انجکشن لگانے پڑتے۔ شمیم اور جمال اور اطہر اور عذیر اور قدیم خاں (ان کے دوست) اور میں انھیں پکڑ جکڑ کے رام کرتے، وہ ہاتھ پاؤں چلاتے رہتے۔ (114)

مذکورہ بالا تقریریں بعد میں مختلف کتابوں کی شکل میں شائع بھی ہوئیں۔ اس ریوڑ میں زبانی تحسین باہمی کے علاوہ دیباچہ نگاری کا بھی بہت چلن تھا۔ دیباچہ وفلیپ نویس نقادوں کی اردو دنیا میں کہیں بھی کمی نہیں پائی جاتی کیونکہ دھڑے بندی کے غالب ماحول میں یہ سرگرمی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ بقولِ مشفق خواجہ، کراچی کا کوئی تیسرے درجے کا صاحبِ دیوان شاعر مشکل ہی سے ایسا بچا ہو گا جس کے دیوان پر

سلیم احمد نے دیباچہ یا فلیپ نہ لکھا ہو۔ (ان میں سے ایک شاعرِ اعظم کے مجموعۂ کلام چاند کی بستی پر اپنے دیباچے میں سلیم احمد کا کہنا تھا کہ انھیں موصوف کی شاعری میں میرٹھ کی خوشبو نے مارا۔ کتاب کے ایک تبصرہ نگار ابن انشا نے اس پر یوں تبصرہ کیا: ''اور کچھ ہو نہ ہو، ہم میرٹھ کی خوشبو کے ضرور قائل ہو گئے جس نے سلیم احمد کو کیا مارا گویا نفسِ امارہ کو مارا۔'')

تیسرے درجے کے شاعروں کی برسوں پر محیط اس خدمت کو دیکھتے ہوئے یہ بات تعجب خیز نہیں کہ جب سلیم احمد کا اپنا مجموعۂ کلام اشاعت کے لیے مرتب کیا جا رہا تھا تو اسی زمرے کے ایک شاعر ساقی فاروقی کو دیباچہ نگاری کا اعزاز بخشا گیا۔ ساقی کو بھی اپنے سرپرست کی طرح دیباچے تحریر کرنے کا بہت شوق رہا ہے، اگرچہ ان کے مشہور دیباچے وہ ہیں جو اول تو شرمندۂ تحریر ہی نہ ہوئے، یا اگر لکھے گئے تو کسی نہ کسی علت سے متعلقہ کتاب میں شامل نہ کیے گئے۔ ساقی کے بیان کے مطابق سلیم احمد کے علاوہ جن معروف لوگوں نے ان سے دیباچہ لکھنے کی فرمائش کی ان میں ن م راشد اور رضیہ سجاد ظہیر شامل ہیں۔ سلیم خاں کے علاوہ یہ دونوں بھی ظاہر ہے اب اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں، لیکن جاتے جاتے ساقی کو جو احساسِ عظمت بخش گئے اس کا ذکر وہ اپنی خودنوشت میں کرنے سے بالکل نہیں چوکے:

> مجھے انجانی خوشی تو ہوئی مگر میں نے یہ بھی سوچا کہ سلیم احمد میری تنقیدی ذہانت پر کچھ زیادہ ہی بھروسا کرنے لگے ہیں۔ (اس سے پہلے میں نے دو شاعروں کے ہی پہلے شعری مجموعوں کے مسودے دیکھے تھے، ایک محبوب خزاں کا، ایک سرشار صدیقی کا... (110)
>
> ایک بار [ن م راشد کا] فون آیا، ''ساقی! چوتھا مجموعہ تیار ہے۔ میری خواہش ہے کہ دیباچہ تم لکھو۔'' میں بوکھلاہٹ میں ڈھیر ہو گیا۔ پھر ذرا سنبھلا تو ہکلا ہکلا کر عرض کیا کہ... [blah blah blah] آپ میری سست رفتار ذہانت پر کچھ زیادہ ہی بھروسا کرنے لگے ہیں۔ آپ پر مضمون لکھنے کے لیے [blah blah blah] وہ بہت خوش ہوئے ہوں گے کہ انھوں نے میری جان بخشی کر دی۔ (160) [ساقی نے رضیہ سجاد ظہیر کو] تاکید کر دی کہ اپنے بکھرے ہوئے افسانوں کا مجموعہ مرتب کر کے مجھے بھیج دیں تاکہ پاکستان میں کہیں چھپوا دوں۔ انھوں نے شرط لگائی کہ دیباچہ میں لکھوں۔ ایک زمانے میں کئی افسانے میں نے لکھے تھے اور سیکڑوں کہانیاں پڑھیں تھیں۔ فکشن کی تنقید پر بھی اچھی نظر تھی مگر برسوں

سے شاعری کو اوڑھنا بچھونا بنا رکھا تھا، اس لیے اس دیباچے کے لیے مواد جمع کر رہا تھا کہ کوئی نئی بات نکال سکوں کہ فیض صاحب لندن آئے۔ رضیہ کی کتاب اور ان کے دیباچے کا ذکر ان سے اس لیے کیا کہ کسی بھلے پبلشر سے چھپوا دیں۔ کہنے لگے، ''بھئی، رضیہ کی کتاب کا دیباچہ تو ہم بھی لکھ سکتے ہیں نا۔'' میں نے کہا، ''مگر انھوں نے تاکید کی ہے کہ میں لکھوں۔'' بولے، ''تو تم بھی لکھ دو، ہم بھی لکھ دیں گے۔'' میری کہاں مجال کہ ان کے دیباچے کے ساتھ اپنا دیباچہ بھی چھپواتا۔ مسودہ انھیں دے آیا۔ غضب یہ ہوا کہ وہ کہیں رکھ کر بھول گئے۔ میں نے رضیہ آپا کو سارا ماجرا لکھ کر بھیج دیا۔ انھوں نے کوئی جواب نہیں دیا۔ ان کے انتقال سے پہلے دلی میں ان سے ملنے گیا تو بہت بیمار تھیں... صرف اتنا کہا، ''اگر فیض سے دیباچہ لکھوانا ہوتا تو میں مسودہ انھیں بھجواتی۔'' (169)

سلیم احمد کی کتاب پر ساقی کا دیباچہ بہر حال لکھ لیا گیا اور شاید شائع بھی ہو جاتا اگر اس میں ساقی سلیم احمد کو منیر نیازی سے اوپر اٹھانے کی کوشش میں خود کو اناڑی پن سے باز رکھ پاتے۔ مگر ہوا یہ کہ انھوں نے سلیم احمد کی شخصیت کے ہفت پہلو خربوزے کو منیر نیازی کی اکھری چھری پر، اور موخر الذکر کو اول الذکر پر، بار بار اور اتنی بیدردی سے گرایا کہ ہفت پہلو کو ہفتاد و دو پہلو کر کے چھوڑا۔ اتنی گڑبڑ مچی کہ گروہی مصلحت کی بنیاد پر دیباچے کو کتاب سے باہر ہی رکھنا مناسب سمجھا گیا۔

تحسین باہمی اور دیباچہ نگاری کے علاوہ سلیمی ریوڑ کی ایک اور پسندیدہ سرگرمی دوسروں کی (اور ایک دوسرے کی بھی) ''ماں بہن'' کرنا تھا۔ 'غیبت کے شامیانے' میں آویزاں ساقی کے نام لکھے گئے خطوں وغیرہ کے اقتباسات میں آپ نے یہ مشہور گلہ ضرور دیکھا ہوگا کہ ''سؤر سالے حرامی، تم نے اپنے خط میں مجھے گالیاں کیوں نہیں لکھیں۔'' ساقی کی ٹوپی میں اس قسم کے کئی پر ہیں جن میں ایک، جو اردو کے ادبی حلقوں میں مشہور ہے، بنگلور سے شائع ہونے والے رسالے سوغات کے مدیر محمود ایاز کے نام ان کا خط ہے جو ماں کی گالی سے شروع ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، دوسرے شعبوں کی طرح اس میدان میں بھی ساقی سے کسی قسم کی خلاقی کی توقع رکھنا عبث ہوگا۔ اس کے علاوہ ذہنی اور جذباتی طور پر وہ اسی قدامت زدہ گروہ کا حصہ ہیں جس کی مذمت کرتے نہیں تھکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک اور موقعے پر وہ مذہب کے میدان میں بھی اسی جوش و خروش سے گھس پڑے جیسے محمود ایاز پر ٹوٹ

پڑے تھے۔ کہتے ہیں:

...واہ رے میں، جب 'شیطانی آیات' چھپی... تو مجھ پر زود رنجی کا غلبہ ہوا.... میں اپنی تمام آزاد خیالی بھول بھال کر بلکہ انھیں روند راند کر انھی ملاؤں کی صف میں شامل ہو گیا اور انھی کے خیموں کی طنابوں میں تن گیا جنھیں ساری عمر حقارت سے دیکھتا رہا تھا...''(42) اگر کوئی میرے دادا یا نانا کو گالی دے گا تو میں react کروں گا اور ضرورت سے زیادہ کہ صدیقی/ فاروقی ہوں، صرف مدافعت پر یقین نہیں رکھتا بلکہ حملہ کرنے میں پہل کرنے کا قائل ہوں۔ (52)

چنانچہ پہل کے طور پر انھوں نے یہ کیا کہ حضرت مریم کی شان میں انگریزی میں ایک نظم لکھ ڈالی جس میں انھیں وہی گالی دی گئی تھی جو ہمیشہ سے ان کے مخالفین دیتے چلے آئے ہیں اور جو مدتیں ہوئیں کلیشے کا درجہ اختیار کر چکی ہے۔ عیسائیوں اور دیگر مغربیوں نے تو اس کا کوئی نوٹس لینا ضروری نہ سمجھا؛ شاید ساقی کی انگریزی ان کی سمجھ سے بالا رہی ہوگی، یا یہ وجہ ہوگی کہ وہ اس قسم کی باتوں کو نظر انداز کرنا سیکھ چکے ہیں۔ تاہم محمد عمر میمن نے اپنے خط میں اور مشتاق احمد یوسفی نے زبانی (ٹیلیفونی) گفتگو میں ساقی کی خوب پیٹھ ٹھونکی اور کہا کہ ''مغرب'' کی جانب سے ہونے والے حملے کا یہی مناسب جواب ہے کہ حضرت مریم پر، اور ان کے توسط سے حضرت عیسیٰ پر، دشنام طرازی کی جائے۔ خود ساقی کا ''اندر کا نقاد'' اسے ان کی ''بری نظموں کے خانے میں رکھتا ہے''(52)، ظاہر ہے بے چارہ کوئی دوسرا خانہ کہاں سے لائے، چنانچہ ساقی بر مکان قسم کی نشستوں میں اپنی دیگر نظموں کے ساتھ اس نظم کی بھی اپنے مخصوص مفتخر اور داد طلب انداز میں پڑھت فرماتے رہے ہیں۔ ایسی ایک نشست، جس کا میں عینی شاہد ہوں، 1990 کے عشرے کے اوائلی برسوں میں لاہور میں کشور ناہید کے گھر منعقد ہوئی تھی جس میں میزبان اور مہمان کے علاوہ مظفر علی سید، انتظار حسین، جاوید شاہین، زاہد ڈار اور دیگر لوگ موجود تھے۔

اس سلسلے میں انھوں نے لندن کے کسی اخبار میں چھپے ہوئے اپنے ایک انٹرویو سے پیدا ہونے والے تنازعے کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جس میں برطانیہ میں مقیم بعض مولویوں نے، جو اپنے شعبے میں اتنی اور ایسی ہی شہرت کے حامل ہوں گے جیسے ادب کے میدان میں ساقی کی ہے، ساقی کی بابت کفر کا فتویٰ جاری کیا تھا۔ عبید صدیقی اور اپنی اہلیہ کے سرزنش کرنے پر، کہ مزید چوں چاں کرنے کے نتیجے

میں بعض مسلمانوں کی طرف سے تشدد کی نوبت آسکتی ہے، ساقی کو معاملے کی سنگینی کا احساس ہوا اور وہ دُم سے اتر کر آٹھ دس برس کے لیے بل میں جا چھپے۔ اب، اس پرانے اور غیر اہم معاملے کے رفت گزشت ہو جانے کے بعد ساقی کو اپنی خودنوشت کے کئی صفحات اپنے مجاہدانہ جوش و خروش کی نذر کر دینے میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوا۔ اس ذکر میں ساقی نے بار بار دہائی دی ہے اور کفر کا فتویٰ جاری کرنے والوں کا (آٹھ دس برس بعد) دامن پکڑ پکڑ کر گلہ کیا ہے کہ انھیں یہ تو دیکھنا چاہیے تھا کہ ساقی ابھی ''تشکیک کے زینے پر'' کھڑے (یا شاید پڑے) ہیں۔ ویسے مولویوں کا یہ گروہ، جس کے چودہ ارکان کی مکمل فہرست (مع القابات) خودنوشت کے صفحہ 58 اور 59 پر فخریہ پیش کی گئی ہے، سلیمی ریوڑ سے باہر کا واحد گروہ ہے جس نے ساقی کو ''ایک شاعر'' تسلیم کیا۔ تاہم چونکہ ساقی کو معلوم ہے کہ ان کے شامل فہرست مداحین نیا ورق یا مکالمہ نہیں پڑھتے ہوں گے، مولویوں کا ذکر آنے پر (مسلمان اور ہندو دونوں قسم کے) ساقی کے لیے اپنی کریہہ اللسانی پر قابو رکھنا مشکل ہو جاتا ہے:

> ان کی وضع قطع اور جھاڑ جیسی داڑھی کے ناتراشیدہ بال، موئے زیرناف کی طرح ایک دوسرے میں گتھے اور الجھے ہوئے، ان کی بھیگی ہوئی، مرے ہوئے پسینے کی بدبو سے ہمہ وقت بغل گیر بغلیاں، عوامی شاہراہوں پر استنجے، ہاتھوں کی غلط اور فحش جنبشوں کے سبب شلواروں کے سامنے کے گھیروں میں موادی زرد دھبے وغیرہ وغیرہ ایسی مکروہ شبیہیں (images) ہیں جن سے میرے حد سے بڑھے ہوئے احساس جمال کو سخت ٹھیس لگتی ہے بلکہ ان کم بختوں کے نام سے الرجی ہوتی ہے.... (42) اگر دوزخ میں میری تمھاری ملاقات ہوئی بھی تو ''شان کریمی'' میری ہی جبیں کے ''قطرۂ انفعال'' موتی سمجھ کے چنے گی اور تمھاری بغل اور عضو معطل کے اردگرد مرتے ہوئے بدبودار پسینے کی وجہ سے تمھیں، مکری گارے میں فریبی سیمنٹ لگا کر منافقتی دیوار میں چنے گی۔ (58) آٹھ دس سال پہلے [قاضی سعید] سے کراچی میں ملاقات ہوئی تو اس کی ہیئت کذائی دیکھ کر حیران رہ گیا۔ گُچھا، ٹوپی، گھٹنا، زمین پر ناک رگڑتا ہوا کرتا، ناف سے زنا کرتی ہوئی ناتراشیدہ داڑھی، روزہ داروں جیسی اسلامی ڈکار اور یہی نہیں پسینے سے بھی لوبانی خوشبو آتی تھی۔ (91) عیسائیوں اور یہودیوں سے میری ملاقات تو ۱۹۶۳ء کے بعد ہوئی مگر تلک لگائے ہوئے، دھوتی پہنے

ہوئے، جنیو ڈالے ہوئے، رانوں، پنڈلیوں اور بانہوں پر سرسوں کا تیل ملے ہوئے، کھڑاؤں پہنے ہوئے، مونگ پھلی اور چنے کھاتے ہوئے، مولی ہضم کرنے کی کوشش میں بدبودار ڈکار لیتے ہوئے، اپنی بیٹیوں، بیٹوں، بہنوں، بہنوئیوں کے سامنے اپنے ہری اوم ہری اوم چوتڑوں سے نفرت خارج کرتے ہوئے، ہر سال سیکڑوں مسلمانوں، اور اب عیسائیوں کو بھی مولی گاجر کی طرح کاٹتے ہوئے ہندو بنیاد پرست کٹھ ملا، اتنے ہی ذلیل، مکروہ اور عیار ہیں جتنے دوسرے مذہبی تنگ دل، تنگ نظر دلدر جو بھائی چارگی اور انسانیت کے نام پر حیض کا دھبا ہیں۔(43)

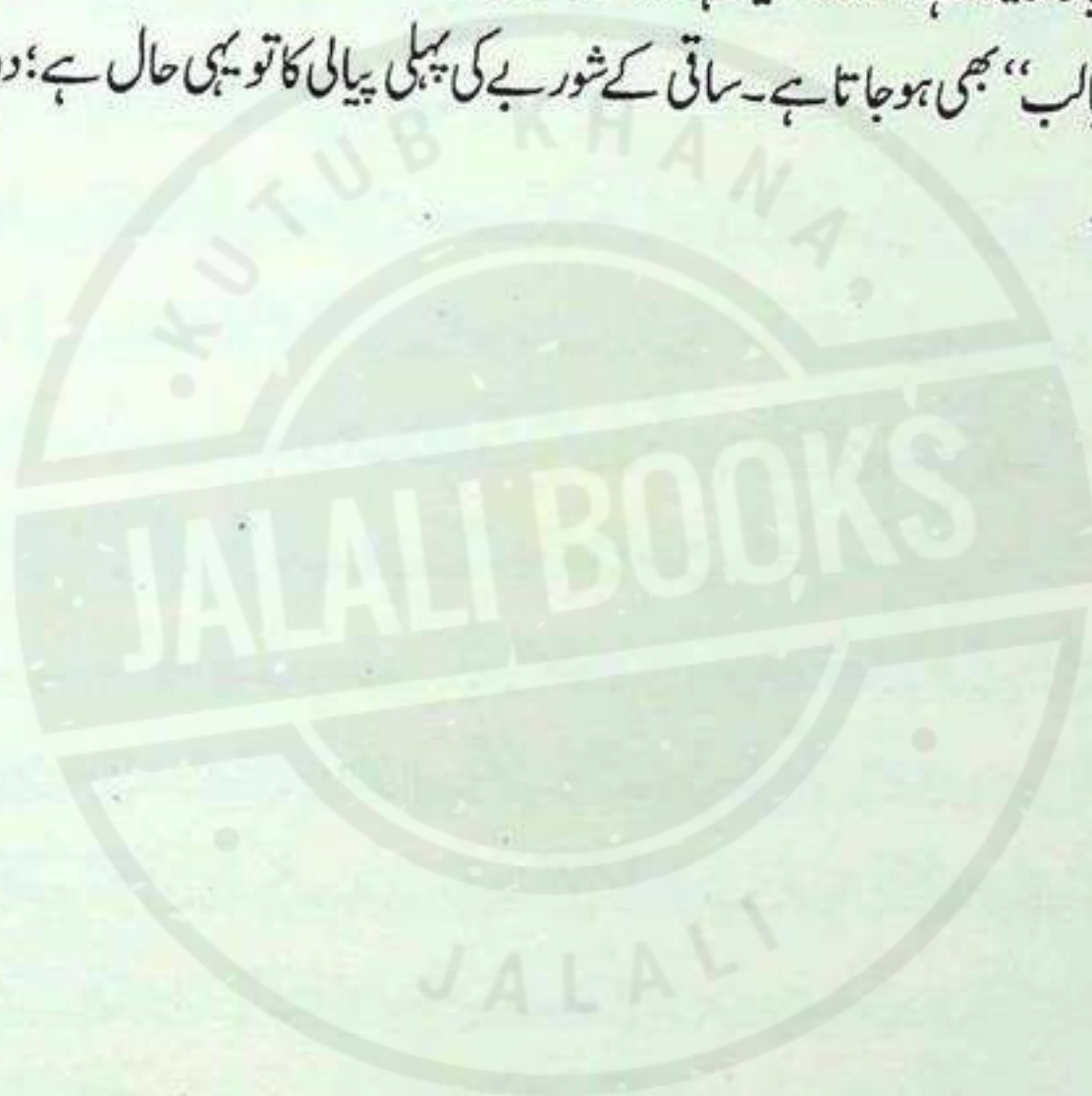
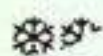
جیسا کہ اوپر کے جمال پرستانہ اقتباسات سے واضح ہو گیا ہوگا، ساقی کی توجہ محض اس مذموم گروہ کے ظاہر پر رہتی ہے، اور اس میں بھی ان خصوصیات پر جن کا اندازہ اس کے ارکان کے انتہائی قریب رہنے والوں ہی کو ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ذہنی سطح، تخیل کی وسعت اور مخالفانہ ردعمل کی نوعیت کا تعلق ہے، ان میں اور ساقی میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے گواہ ساقی خود ہیں:

منہ پر ڈھاٹا باندھ کے برطانیہ کے کئی مسلمان سوٗروں اور کتوں نے کئی بار مجھے فون کیا کہ وہ میری بیوی اور میری بیٹی کو ریپ کرنے کے لیے چل پڑے ہیں۔ میرا وہی سوچا سمجھا جواب، ''اپنا پتا بتا دیجیے۔ اپنی بیوی اور بیٹی کو خود آپ کے پاس بھیج دوں گا۔''(51)

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ ٹیلیفون لائن کے دونوں سروں پر موجود حیوانات اس بات پر اتفاق رائے رکھتے تھے کہ مخالفین سے بدلہ چکانے کے لیے ان کی عورتوں پر وار کرنا بالکل جائز ہے۔ اس اعتبار سے باہمی جھگڑوں میں ایک دوسرے کی ''ماں بہن'' کرنا، جیسا کہ ساقی کے نا آفریدی قبیلے کا خاصہ رہا ہے، اور جنگوں اور خانہ جنگیوں میں ریپ کو ایک سوچی سمجھی حکمت عملی کے طور پر اختیار کرنا، جیسا کہ 1971 کے مشرقی پاکستان اور 1990 کے عشرے کے بوسنیا میں کیا گیا، دراصل ایک ہی قدیم خانی روایت کا تسلسل ہے۔ اگر ساقی کے وجود میں جدیدیت اور معقولیت کی کوئی رمق ہوتی تو وہ مندرجہ بالا ٹیلیفون کال کا یہ جواب دیتے کہ اس معاملے سے ان کی بیوی اور بیٹی کا کوئی تعلق نہیں؛ وہ بتائے ہوے پتے پر خود کو پیش کرنے کو تیار ہیں تاکہ اپنے قول یا فعل کے نتائج کا خود سامنا کر سکیں۔ لیکن چونکہ ''مشرقی'' اقدار کا نقش ساقی کی شخصیت پر اسی محکم انداز میں مرتسم ہے جیسے پتھر پر لکیریں پڑی ہوتی ہیں، اس لیے

ان کے منہ سے سوائے سوچے سمجھے جواب کے کیا برآمد ہو سکتا تھا۔

ساقی کے ایک ستم ظریف حریف سے یہ فقرہ منسوب کیا گیا ہے کہ ''چہ ساقی و چہ ساقی کا شوربہ''۔ اس دلچسپ فقرے کی روشنی میں ساقی کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے ایک ''بھرپور'' زندگی گزاری ہے، نئے معنی اختیار کر لیتا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ اگر برتن چھوٹے سائز کا ہو تو ذرا سی بات میں نہ صرف ''بھرپور'' بلکہ ''لبالب'' بھی ہو جاتا ہے۔ ساقی کے شوربے کی پہلی پیالی کا تو یہی حال ہے؛ دوسری پیالی کا انتظار رہے گا۔

❊❊

فاروقی صاحب کے لیے منٹو صاحب

یہ مضمون دراصل رسالہ اثبات بمبئی کے ایڈیٹر اشعر نجمی کے نام ایک خط ہے جو اس رسالے کے شمارہ 15-14 میں شامل شمس الرحمٰن فاروقی کی کلیدی تحریر "ہمارے لیے منٹو صاحب" کے بعض نکات پر تبصرہ کرنے کے لیے لکھا گیا۔ نجمی صاحب نے اطلاع دی ہے کہ یہ مضمون اثبات کے شمارہ 17-16 میں شامل ہوگا۔ اسے یہاں ان کی اجازت سے شائع کیا جا رہا ہے۔

1

ستمبر 2013 میں جب میں نے شمس الرحمٰن فاروقی کا آپ کے نام طویل مکتوب "ہمارے لیے منٹو صاحب" (جو اثبات کے گزشتہ شمارے کے لیے منٹو کے بارے میں آپ کے دلچسپ اور بحث انگیز سوالنامے کے جواب میں کلیدی تحریر کے طور پر لکھا گیا تھا) کتاب کی صورت میں پڑھا تو مجھے رولر کوسٹر کی سواری جیسا لطف آیا۔ چونکہ فاروقی صاحب نے اس مکتوب کے بارھویں حصے میں از راہِ عنایت میرا بھی ذکرِ خیر کیا ہے، مجھے خیال ہوا کہ برسوں پہلے کے ان بھولے بسرے مضامین کو یاد رکھنے کی ان کی عنایت کا شکریہ ادا کرنے کے ساتھ ساتھ ان میں اٹھائے گئے چند (اتنے ہی بھولے بسرے) نکات کی از سرِ نو وضاحت بھی کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں فاروقی صاحب کے اس تازہ ترین تنقیدی

کارنامے پر بھی چند باتیں کہنے کے قابل ہیں۔ جب میں نے اس استفسار کے ساتھ آپ سے رابطہ قائم کیا کہ آیا آپ اثبات کے اگلے شمارے میں میرا وضاحتی مکتوب شائع کرنے کو تیار ہوں گے (یہ استفسار اس لیے ضروری تھا کہ ایڈیٹروں کے نام میرے بیشتر خطوط شرمندۂ اشاعت ہوئے بغیر رہ جاتے ہیں) تو آپ کا پہلا ردعمل حیرت کا تھا۔ حیرت آپ کو اس بات پر تھی کہ گزشتہ شمارہ تب ہی، شاید ایک آدھ دن پہلے چھپ کر آیا تھا اور ابھی ڈاک سے کسی کو روانہ بھی نہیں کیا گیا تھا تو پھر میں نے کیسے پڑھ لیا۔ خیر، آپ کو پتا چلا کہ اِدھر آپ اثبات کا شمارہ چھپوانے اور تقسیم کرنے کی فکر میں تھے، اُدھر فاروقی صاحب کا یہ مکتوب آصف فرخی نے آپ سے بالا ہی بالا حاصل کر کے ''مصنف کی اجازت سے پاکستان میں پہلی اشاعت'' کے اعلان کے ساتھ کتاب کی صورت میں چھاپ بھی دیا اور سرحد کے اِس طرف بڑی دلچسپی سے پڑھا بھی جانے لگا۔

مجھے نہیں معلوم کہ محمد حمید شاہد نے اسے شہرزاد کی کتاب کی صورت میں پڑھا یا آپ کے رسالے میں، لیکن اس عرصے میں انھوں نے اس مکتوب کے جواب میں اپنا طویل مضمون تیار کر لیا جس میں فاروقی صاحب کے اٹھائے ہوئے بیشتر نکات پر متبادل نقطۂ نظر بڑی وضاحت سے پیش کیا گیا ہے اور فاروقی صاحب کے طرزِ تنقید پر کچھ سوالات بھی اٹھائے گئے ہیں۔ یہ مکالمہ پڑھنے والوں کے نقطۂ نظر سے بڑا دلچسپ اور کارآمد ہے۔ اب حمید شاہد کے اٹھائے ہوئے نکتوں کا کچھ جواب آئے تو بات آگے بڑھے۔

پچھلے کچھ عرصے سے فاروقی صاحب کی تحریروں میں جھلکنے والا متکبرانہ انداز ان کی نسبت، خاص کر نئی نسل میں کسی قدر منفی ردعمل پیدا کرنے لگا ہے۔ دوسروں کی عزتِ نفس کو مجروح کرنے والے فقرے اور ادب کے میدان میں فیصلے کرنے کی اجارہ داری پر اصرار بالآخر سماجی خفت کا باعث ہو سکتا ہے، جیسا کہ ''ہمارے لیے منٹو صاحب'' کے سلسلے میں حمید شاہد کا جوابی مضمون اور غیر معمولہ سرعت کے ساتھ شہرزاد سے اس کی اشاعت اشارہ دیتی ہے۔ حمید شاہد نے تو خیر (''قابلیت کا ہیضہ'' جیسے ناگوار اور قطعی ناشائستہ فقرے کو جھیل کر) فاروقی کے موقف کو تفصیلی دلائل سے رد کرتے ہوئے ان کی نسبت خاصا فدویانہ انداز اختیار کیا ہے، لیکن فاروقی کے ایک مختصر تبصرے کے جواب میں دنیازاد کے تازہ شمارے (39) میں تصنیف حیدر اور احتشام علی کے مضامین کا رنگ کچھ اور ہی دکھائی دیتا ہے۔ اس

پر مستزاد اسی شمارے میں ظفر اقبال کا مضمون ''نئی شاعری پر ایک فرمائشی مضمون'' ہے (جو گویا انھیں سپاری دے کے لکھوایا گیا ہے)۔ بہرحال، یہ سب فاروقی صاحب جانیں اور ان کے سابقہ اور لاحقہ ممدوحین اور مداحین جانیں، شہر کو تو دیکھنے کو اک تماشا چاہیے۔

2

شمس الرحمٰن فاروقی کا طرزِ تنقید میر اور غالب کے سلسلے میں شعرِ شور انگیز اور تفہیم غالب میں ہمارے سامنے آیا اور اس کے ساتھ ہی اردو غزل کی روایتی شعریات کے بارے میں ان کا مفصل نقطۂ نظر بھی جس کی بنیاد پر وہ کسی شعر کی شرح کرتے ہیں۔ یہ طریقہ اردو کے کلاسیکی شاعروں کے کلام کی تحسین میں تو خیر نہیں، البتہ تفہیم میں ضرور پڑھنے والوں کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے، اور اس اعتبار سے اپنی اہمیت بھی رکھتا ہے بشرطیکہ اسے متن کو پڑھنے کے کئی طریقوں میں سے ایک کے طور پر پیش نظر رکھا جائے۔ فاروقی صاحب کا اختیار کردہ طریقہ، جہاں تک میں سمجھ پایا ہوں، شعر کو ایک معمے کے طور پر حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یعنی اس ''معمائی'' طرزِ تشریح میں بظاہر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ شعر کے کوئی طے شدہ حتمی معانی ہوتے ہیں جن تک پہنچنے کے لیے باعلم نقاد متن میں پوشیدہ اور ظاہر دقیق صنعتوں، لغتوں، تصورات، روایات اور دیگر لسانی و تہذیبی اشاروں کو دریافت کرتا ہے، بالآخر معما حل کر لیتا ہے اور علم کے وفور کے اس برسرِ عام مظاہرے پر فخر سے پھولا نہیں سماتا۔ بہت سے پڑھنے والوں کو بھی اس تماشے میں (بقولِ قرۃ العین حیدر) ''بڑا مزہ'' آتا ہے۔ یادش بخیر، فاروقی صاحب کے مرشدِ معنوی محمد حسن عسکری کو بھی ایک زمانے میں اس قسم کے کرتبوں سے بڑی دلچسپی رہی ہے۔

یونہی گر یہ توڑا مروڑی رہے گی
تو کاہے کو انگیا نگوڑی رہے گی

کی قبیل کے 'اشعار' سے راہِ سلوک میں پیش آنے والی دلگداز صعوبتوں کے سلسلے میں رشد و ہدایت حاصل کرنا تو خیر ان کے آخری دور کی بات ہے، جب وہ اپنے اصل نسل فرانسیسی پیر مغاں کے پُرشفقت اشارے پر دیوبندی شریعت کی مے سے اپنا سجادۂ تصوف رنگین کر چکے تھے؛ اس سے بہت پہلے، قیامِ پاکستان کے بعد کی مسلم لیگی حکومت کے در پر جبہ سائی کے زمانے میں بھی، ان کی دلچسپیاں اسی نوع کی

تھیں۔ جیسا کہ ابن انشا نے لکھا ہے:

صبر سہارنپوری کا تعارف تو محمد حسن عسکری صاحب کرا چکے ہیں جو واصل الحرفین، واصل الشفتین، فوق النقاط وغیرہ صنعتوں میں شعر نکالتے تھے، یعنی ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن کے حروف باہم پیوست ہو جاتے ہیں، جیسے:

تمنینہمینشفیقسمجھا (تم نے نہ ہمیں شفیق سمجھا)

کبھی ایسے کہ سارے نقطے اوپر آئیں، یا پڑھتے ہوئے ہونٹ ملے ہی رہیں، وغیرہ وغیرہ۔ عسکری صاحب مضمون نہ لکھتے تو ایسے باکمال اب تک پردۂ گمنامی میں رہتے۔

خبرنامہ شب خون کے شمارہ 12 میں عسکری کی اپنے دو عقیدت مندوں مظفر علی سید اور سہیل احمد خاں کے ساتھ 1976 کے آس پاس کی گئی جو گفتگو دوبارہ شائع کی گئی ہے اس میں بھی عسکری کے اس صنعتکارانہ شغف کا مظاہرہ ملتا ہے۔

اسی شغف سے کام لے کر فاروقی نے اپنی پوری 'مشرقی' گویا اردو روایتی غزل کی تفصیلی شعریات مرتب کی جس میں بتایا کہ معنی آفرینی، مضمون آفرینی، نازک خیالی، ایہام، پہلوے ذم وغیرہ جیسے پہلوؤں پر توجہ دیے بغیر کلاسیکی اردو غزل کو پوری طرح سمجھنا دشوار ہے اور اس کی درست تحسین کرنا بھی ناممکن ہے۔ ان کی بات کے پہلے حصے نے ضرور پڑھنے والوں کی ایک چھوٹی یا بڑی تعداد کو متاثر کیا لیکن دوسرا حصہ زیادہ لوگوں کو قائل نہ کر سکا۔ میر اور دوسرے کلاسیکی اردو شاعروں کو شعرِ شور انگیز اور تفہیمِ غالب کے وجود میں آنے سے پہلے بھی خوب پڑھا جاتا تھا اور اس کے بعد بھی زور شور سے پڑھا جاتا ہے؛ بیسویں اور اکیسویں صدی سے تعلق رکھنے والے لوگ کلاسیکی اردو شاعری سے اپنے معاصر تخلیقی، سیاسی اور تہذیبی شعور کی روشنی ہی میں معاملہ کرتے ہیں اور اس سلسلے میں مذکورہ بالا کہنہ و کرم خوردہ صنعتوں کو اہمیت دیتے بھی ہیں تو بس ایک حد تک ہی۔

عسکری کی طرح فاروقی کو بھی 'سماجی معنویت'، 'معاصر دنیا کے مسائل کی عکاسی'، 'سماج کے گھناؤنے پہلوؤں کا شعور' وغیرہ اتنا ہی نامرغوب ہے جتنا ان کے حریف اردو نقادوں کو مرغوب۔ جن کا یہ چیزیں، بقول فاروقی، 'من بھاتا کھاجا' ہیں۔ تنقید کے میدان کے کسی پہلوان کا درجہ اس بات سے بھی

متعین ہوتا ہے کہ اس نے اپنے حریف کے طور پر کن لوگوں کو چنا؟ اس لحاظ سے دیکھیں تو ان حضرات کی تنقیدی زندگی اُن نامحبوب لوگوں کی مرغوب اشیا سے بچنے کے لیے 'مشرقی' شعریات اور سینہ بہ سینہ زبانی روایت جیسے اندھے کنویں جھانکنے میں گزری اور اب تک گزر رہی ہے۔ اسی للک میں جب فاروقی نے سرد جنگ کے زمانے میں سوویت بلاک کے خلاف نام نہاد 'آزاد دنیا' کی نمائندگی کے لیے اسٹیفن اسپنڈر کی زیرادارت شائع ہونے انگریزی رسالے Encounter کے نمونے پر اردو میں شب خون نکالا (رسالے کے نام کا ترجمہ داد سے بالا ہے) تو اسے اپنے ادبی 'جدیدیت' کے تنقیدی نظریے کے آرگن کے طور پر قائم کیا۔ اس رسالے نے فاروقی کو دائیں بازو کے ایک نظریہ ساز نقاد کے طور پر قائم کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا۔ عسکری کے مقابلے میں فاروقی، ایک تو زیادہ علمیت، دوسرے معاشی وذاتی زندگی کی خوشحالی، تیسرے زیادہ ارتکازِ توجہ اور چوتھے معاملہ فہمی کی بدولت نقاد کے طور پر اپنا وسیع تر حلقۂ اثر بنانے میں کامیاب رہے۔ تاہم اپنی اشاعت کے برسوں میں شب خون کی متعارف کردہ جدیدیت اپنی کوئی جامع ومانع تعریف متعین کرنے سے قاصر رہی۔ اس غلغلے کی زد میں آنے والے اغبیا (بروزنِ اشقیا) اور دیگر افراد کی سمجھ میں اب تک یہی آتا ہے کہ جدیدیت محض ان چیزوں کی نفی کا نام ہے جو ترقی پسند نقادوں کا من بھاتا کھاجا ہیں۔

بالآخر عسکری کو یہ تعریف اپنے آخری عمر کے شاہکار جدیدیت یعنی مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ میں متعین کرنی پڑی۔ عسکری کے اس آخری شاہکار کے منفی اسلوب اور بے دریغ تعمیمات سے قطع نظر، اس سے جدیدیت کا بنیادی (ان کے نزدیک مذموم) اصول بہرحال واضح ہو جاتا ہے، یعنی زندگی کے ہر میدان میں روایتی مسلمہ اتھارٹی (یا استناد) سے انکار اور فرد کے حقِ فیصلہ پر اصرار۔ عسکری بجا طور پر اسی بنیادی رجحان کو جدید مغرب کے تمام بڑے رجحانات (ان کی اصطلاح میں 'گمراہیوں') کی جڑ قرار دیتے ہیں، جس نے ایک طرف کلیسا کی اتھارٹی سے انکار کر کے مقدس متون کی تعبیر کے ہر فرد کی دسترس میں ہونے کا تباہ کن خیال رائج کیا تو دوسری طرف علم کو مذہب کی جبری رہنمائی سے آزاد کر کے کونیات، مطالعۂ تخلیقِ حیات، معاشیات، سماجیات، نفسیات، غرض ہر علمی میدان میں روایتی مسلمات کے پورے 'نظام' کو تلپٹ کر کے رکھ دیا۔ سیاسی حکمرانی کے باب میں مطلق العنان شخصی اقتدار کے بجائے نمائندہ جمہوریت کی مقبولیت اسی جدید اندازِ فکر کا شاخسانہ ہے۔

یہ سب کچھ اچھا ہوا یا برا، یہ تو اپنی اپنی رائے کا معاملہ ہے، لیکن اس حقیقت سے چشم پوشی کم ہی لوگ کر پائیں گے کہ دورِ جدید میں کسی بھی 'مشرقی' سماج یا ادارے کو اس سیلِ تغیر سے بچایا نہیں جا سکتا، خواہ اس کو نام نہاد 'روایت' سے کتنا ہی باندھ کر رکھنے کی کوشش کی جائے۔ خود دیوبند تحریک کی تاریخ پر ایک مختصر نظر اس کی وضاحت کے لیے کافی ہوگی۔

3

دیوبند تحریک نے جدیدیت کی لہر میں آکر خود کو کئی مخمصوں میں گرفتار کر لیا۔ پہلے تو اس سے وابستہ مذہبی عالموں نے مذہب پر نسبی سجادہ نشینوں کی اجارہ داری (گویا اتھارٹی) کو چیلنج کر کے مذہبی رسوم و قواعد کو (تعویذ گنڈوں کے نفع بخش کاروبار سمیت) درگاہ کی مرکزیت سے ہٹا کر مسجد اور مدرسے پر مرکوز کرنے کی کوشش کی، اور اس عمل کا جواز یہ کہہ کر پیش کیا کہ مذہبی علم کا سرچشمہ سلسلۂ نسب نہیں بلکہ تحصیلِ علم ہے، جس کی روشنی میں سنی مسلمان عوام کی مذہبی ضروریات کی تسکین کا بندوبست درگاہ حضرت نظام الدین اولیا وغیرہ میں نہیں، دارالعلوم دیوبند اور دیگر جدید مدرسوں میں ہے، چنانچہ شائقین کو چاہیے کہ ثوابِ دارین پانے کی خاطر مزار پر چڑھاوے چڑھا کر سجادہ نشین اور اس کے اہل و عیال کی پرورش کرنے کے بجائے مسجد اور مدرسے کو چندہ دے کر جدید دور کے مولوی کو 'باعزت' روزگار فراہم کریں جس کے لیے امتدادِ زمانہ کے سبب روایتی مولویوں کی طرح روایتی امرا کے درِ دولت سے خوشہ چینی ممکن نہیں رہی تھی۔ تحصیلِ علم کو مذہبی متون کی تعبیر کا سرچشمہ ٹھہرائے جانے کے بعد سرسید احمد خاں، مولوی چراغ علی، سید امیر علی، مرزا غلام احمد، مولانا ابوالکلام آزاد، مولوی نذیر احمد، علامہ شبلی، مولانا مودودی، علامہ سر اقبال، علامہ عنایت اللہ مشرقی، غلام احمد پرویز، ڈاکٹر فضل الرحمٰن وغیرہ نے اپنے اپنے انداز سے مذہبی متون کی تشریح شروع کر دی، اور ان کی راہ روکنے کے لیے کسی قسم کے روایتی استناد کے عدم و وجود پر اعتراض کی کوئی گنجائش یا اہمیت نہ رہی۔ مولانا مودودی وغیرہ کی مخالفت یہ کہہ کر کی گئی کہ وہ دیوبند جیسے کسی دارالعلوم سے فارغ التحصیل نہیں، لیکن یہ مخالفت کارگر نہ ہوئی کیونکہ جدید مذہبی مدرسوں کو خود کوئی متفق علیہ روایتی استناد حاصل نہ تھا۔ نتیجے میں ایک ہی مذہب کی نت نئی عملی تعبیریں سامنے آئیں، جس کی جدیدیت کے رجحان کے زیرِ اثر توقع کی جا سکتی تھی۔ مثلاً شبلی نے اپنی تعبیر کے ذریعے

یہ نتیجہ نکالا کہ جن حدود و تعزیرات کو 'اسلامی سزائیں' کہا جاتا ہے وہ دراصل بعثت کے دور کے حجاز کی قبائلی سزائیں تھیں اور جدید دور کی اسلامی ریاست کے لیے انھیں جوں کا توں نافذ کرنا ضروری نہیں۔ اقبال نے اس امر میں شبلی سے اتفاق کیا، اس کے علاوہ جدید دور کی منتخب پارلیمنٹ کو مذہبی معاملات میں اجتہاد کرنے کے اختیار کا حامل قرار دیا، اور سنی مسلمانوں میں عورت کے طلاق لینے یا ناگوار نکاح کو فسخ کرانے کی گنجائش نہ ہونے کے باعث پنجاب کی عورتوں میں تبدیلیِ مذہب کے رجحان پر تشویش ظاہر کی اور اس سنگین مسئلے کا کوئی اجتہادی حل نکالنے کی ضرورت پر زور دیا۔

(اس موخر الذکر مسئلے پر حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی کتاب الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ (اشاعت اول 1931) تصنیف کی جس میں، حکیم الامت علامہ اقبال کا نام لیے بغیر، ان لوگوں کی مذمت کی جو پنجاب میں عورتوں کی تبدیلیِ مذہب کو جواز بنا کر اسلامی فقہ میں تبدیلیاں تجویز کر رہے تھے۔ مولانا تھانوی کی اس تصنیف کا مختصر مطالعہ میں نے اپنے ایک مضمون میں پیش کیا جو "ترجمہ، تعبیر اور سیاستِ اجتہاد" کے عنوان سے 2009 میں سہ ماہی نقاط، فیصل آباد، کے شمارہ 7 (عالمی ترجمہ نمبر) میں شائع ہوا۔)

خود دار العلوم دیوبند میں بھی دیوبند تحریک اپنے اصل منصوبے کے مطابق نہ چل سکی جس کی تفصیل بانی دار العلوم مولانا محمد قاسم نانوتوی نے ابتدا میں (1873 کے لگ بھگ) یوں بیان کی تھی:

> افلاس پر افلاس جو اہلِ اسلام خصوصاً شرفاء میں برابر چلا آتا ہے اس کا باعث بجز اس کے کیا ہے کہ اہلِ اسلام میں علم و ہنر نہ رہا۔ یہ جوہر اہلِ اسلام خصوصاً ان چار قوموں [سید، شیخ، مغل، پٹھان] کے حق میں فقط موجبِ امتیازِ دین ہی نہ تھا بلکہ سرمایۂ دنیا بھی ان کے حق میں یہی تھا۔ اور قوموں کے اگر اور پیشے تھے تو سادات و شیوخ وغیرہم کا پیشہ یہی علم تھا۔
>
> الغرض جب یہ حال دیکھا تو چند خیر خواہانِ بے غرض نے بنامِ خدا اس قصبہ دیوبند میں مدرسے کی طرح ڈالی۔

بہر حال، کرنا خدا کا یہ ہوا کہ شرفا ذاتوں کے ہونہار نوجوانوں نے جدید دور میں مذہبی تعلیم سے خاطر خواہ رغبت نہ دکھائی اور مولوی کا پیشہ اختیار کرنے پر جدید انگریزی تعلیم حاصل کر کے سول سروس، (فاروقی صاحب کی طرح) پوسٹل سروس، فوج، پولیس اور دوسرے مقتدر محکموں میں شامل ہونے کو ترجیح دینے

لگے۔ دارالعلوم چونکہ اس دور کے دیگر مذہبی مدرسوں کی طرح کلاس روموں اور تنخواہ دار اساتذہ سے لیس جدید درسگاہ کے طور پر قائم کیا گیا تھا اور مخیر حضرات (بشمول والیانِ ریاست) سے چندہ پانے کے لیے طالبعلموں کی متواتر موجودگی کا محتاج تھا، اس لیے جلد ہی اسے ان چار اعلیٰ ذاتوں سے باہر کے (اجلاف، بیشتر 'جلاہے' اور 'قصائی') مسلمانوں کے لیے (جو اپنی بتدریج معاشی ترقی کی بدولت خود کو بالترتیب 'انصاری' اور 'قریشی' کہلوانے لگے تھے اور چندے کا ایک بڑا ذریعہ تھے) اپنے دروازے کھولنے پڑے۔ اس طرح اس نے خود کو ایک اور مخمصے میں پھنسا لیا۔ اس کا اظہار مفتی محمد شفیع عثمانی کے 1932 کے تحریر و مرتب کردہ نہایت دلچسپ رسالے نہایات الارب فی غایات النسب کے اس اعلان سے ہوتا ہے:

> معاملۂ انساب میں دوسری بے اعتدالی یہ ہے کہ بعض لوگ اپنا نسبِ آبائی چھوڑ کر اپنے کو دوسرے انساب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک قوم اس میں سرگرم ہے کہ اپنے آپ کو انصاری ثابت کرے اور اپنا نسب انصار سے جا ملائے تو دوسری اس کے درپے ہے کہ اپنے کو قریش میں داخل کر لے، تیسری یہ چاہتی ہے کہ راعی بن کر عرب میں داخل ہو جاوے، کوئی اس فکر میں ہے کہ اپنے آپ کو شیخ، صدیقی یا فاروقی یا عثمانی، علوی ظاہر کرے، تو کوئی سید بننے کے درپے ہے۔... بعض نسب بدلنے والوں کا عذرِ لنگ کہ ہم انصاری بہ حیثیت پیشہ ہیں۔ لیکن انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ لفظ انصاری جو ایک خاص خاندان کے لیے بولا جاتا ہے، اس معنی میں شہرت پا چکا ہے۔ اس کو اپنا لقب قرار دینا عرف عام کے لحاظ سے اسی نسب کا مدعی بننا ہے اور یہ احادیثِ صحیحہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر نسب کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرنا سخت حرام ہے اور وعیدِ شدید کا موجب ہے...

مفتی صاحب مزید فرماتے ہیں:

> نسبی شرفاء کے سب گناہ قیامت کے دن بلاشبہ نسبی شرافت کے سبب معاف کر دیے جائیں گے۔

مفتی محمد شفیع کے مرتب کردہ مجموعے میں ایک مضمون سہارنپور کی شیخ برادری کے صدر احمد عثمانی

صاحب کا بھی شامل ہے جس کا ایک اقتباس اس لائق ہے کہ یہاں نقل کیا جائے:

اس زمانۂ پرفتن میں ہر چہار طرف سے آوازیں بلند ہو رہی ہیں۔ کہیں سے آواز آتی ہے کہ زلزلے سے فلاں آبادی تباہ ہوگئی، کہیں سے صدا بلند ہو رہی ہے کہ مشرکین و کفار کی جانب سے فلاں ظلم و تشدد ہو رہا ہے۔ واقعی، یہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جو کچھ کہا جا رہا ہے وہ درست و راست ہے؛ مگر اس کی طرف بالکل توجہ نہیں کہ اصل سبب ان تمام واقعات کا امورِ شرعیہ کو ترک کر دینا ہے۔ ہم جملہ اقوام سے اس کی استدعا نہیں کر سکتے کہ وہ کیا کریں، مگر اپنی قوم، حضراتِ شیوخ سے ضرور درخواست کریں گے کہ تاوقتے کہ آپ حضرات امورِ شرعیہ پر عامل نہ ہوں گے، ان مسائل سے نجات نہ ہوگی۔ امورِ شرعیہ (من جملہ دیگر امور کے یہ بھی ہیں کہ رذیل اقوام سے خلط ملط بالکل نہ رکھیں، کیونکہ ان کی رذالت کا اثر ضرور واقع ہوگا۔ "تخم تاثیر، صحبت کا اثر" مشہور مقولہ ہے۔ نیز ان دیگر اقوامِ رذیلہ سے معاملاتِ خرید و فروخت و امورِ دینیہ، تحقیق مسائل وغیرہ مطلقاً تعلق نہ رکھیں؛ کیونکہ یہ جملہ امور علامت قیامت میں سے ہیں کہ اخیر زمانہ میں اقوامِ شریفہ پستی میں ہوں گی اور اقوامِ رذیلہ کو ترقی ہوگی۔ آج دیکھا جاتا ہے کہ جولاہوں، تیلیوں، قصائیوں، دھوبیوں، بھٹیاروں، لوہاروں، درزیوں، سناروں، بساطیوں، کلالوں اور راجپوتوں وغیرہ وغیرہ کو ترقی ہو رہی ہے، بلحاظ دنیا، [وہ] بڑے بڑے عہدے پر قائم ہیں، محلات کھڑے ہیں، مولوی، مفتی، قاری، صوفی، شاہ صاحب، بابو، منسٹر وغیرہ کہلاتے ہیں، مگر یہ خیال نہیں کرتے ہیں کہ یہ باتیں ہمارے اندر کیوں آ رہی ہیں؟ بس وہی قربِ قیامت کی نشانی ہے؛ لیکن یہ جاہل لوگ خوش ہو رہے ہیں، جہنم کو بھول رہے ہیں۔ صاحبو! جب تک علمِ دین حضراتِ شیوخ میں رہا اور اقوامِ دیگر تابع رہیں، کوئی آفت نہیں آئی، مگر جب سے قصائی، نائی، تیلی، لوہار، بساطی، کلال اور جولاہا وغیرہ مولوی، مدرس، قاری، صوفی اور حافظ وغیرہ ہونے لگے، مصائب کا دور دورہ بھی آنے لگا، کیونکہ یہ لوگ مطلقاً عقل سے کورے ہوتے ہیں اور بوجہ نادانی عقل کے اندھے ہوتے ہیں؛ چنانچہ بعض احادیث سے ثابت ہو رہا ہے کہ دجال پر ایمان لانے والے اکثر جولاہے ہوں گے۔

(مندرجہ بالا حوالے ڈاکٹر مسعود عالم فلاحی کی کتاب ہندستان میں ذات پات اور مسلمان سے لیے گئے ہیں، جن کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔)

مفتی صاحب علیہ الرحمہ نے پاکستان ہجرت کے بعد 'مفتی اعظم پاکستان' کا لقب اختیار کرلیا تھا،لیکن اسے استناد حاصل نہ ہوا، کیونکہ سرکاری یا مذہبی طور پر ایسا کوئی رسمی عہدہ (تاحال) پاکستان میں موجود نہیں، اور نہ قبولِ عام ہی نصیب ہوا کیونکہ ایک اقلیتی فرقے کی سرکردگی سنی اکثریت اور دیگر اقلیتوں کو منظور نہ ہوئی۔ ان کے ایک صاحبزادے مولانا محمد تقی عثمانی جنرل ضیا کی فوجی آمریت میں قائم کردہ شریعت کورٹ کے جج کے عہدے تک پہنچے اور جسٹس کا لقب پایا، جبکہ دوسرے صاحبزادے مولانا محمد رفیع عثمانی کو ورثے میں دارالعلوم کورنگی کی سربراہی اور غالباً مفتی اعظم پاکستان کا لقب بھی حاصل ہوا، اگرچہ وہ انکساراً موخرالذکر کا استعمال کم ہی کرتے ہیں۔ مولانا رفیع عثمانی ہی کو فاروقی صاحب (اور دیگر معتقدین) کے مرشد محمد حسن عسکری کی ارادت حاصل ہوئی اور انھی کی فرمائش پر عسکری نے مذکورہ بالا شاہکار جدیدیت یعنی مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ دارالعلوم کی درسی ضروریات کے پیش نظر تحریر کیا، تاہم چند در چند وجوہ سے مولانا نے اسے درس میں شامل کرنا پسند نہ فرمایا۔

چونکہ روایتی استناد (اتھارٹی) سے انکار کا رویہ خود دیوبند تحریک ہی کا اختیار کردہ تھا، اس کے نتیجے میں اس بات پر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ یہ خود اپنی موثر اتھارٹی قائم نہ کر پائی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ درگاہوں پر مرکوز مذہبی زندگی برصغیر کی اکثریتی مسلمان کمیونٹی کے سماجی تانے بانے کا روایتی طور پر حصہ رہی تھی (اور اب تک ہے؛ یہاں تک کہ پاکستان میں ان کی اس مضبوط مذہبی وابستگی سے جھنجھلا کر دیوبندی اور اہل حدیث مسلح گروہوں نے داتا گنج بخش، عبداللہ شاہ غازی اور دیگر کئی بزرگوں کے مزاروں پر ہلاکت خیز بارودی دھماکے بھی کیے ہیں۔) علاوہ ازیں، برصغیر کی سنی اکثریت صدیوں سے شیعیت کے لیے نرم گوشہ رکھتی ہے جبکہ یہ انتہاپسند گروہ شیعوں کی تکفیر کرتے اور انھیں واجب القتل ٹھہراتے ہیں۔ (پاکستان میں، بھارت اور بنگلہ دیش کے برعکس، اس انتہاپسندی کو عملی شکل دینے کے مواقع بھی دستیاب رہے ہیں، اور ان مواقع کا متواتر اور منظم استعمال بھی کیا جاتا ہے۔) جب تک نوآبادیاتی دور میں قائم کردہ مخیر حضرات کے چندوں کا جدید سلسلہ مدرسے اور اس کے متعلقین کے کم و

بیش واحد معاشی وسیلے کے طور پر قائم رہا، اس کی اپنے مسلک کے مذہبی عالموں اور کارکنوں پر برائے نام اتھارٹی موجود رہی۔ بعد کے برسوں میں، خصوصاً سوویت یونین کے خلاف امریکی جہاد کے دنوں سے، فنڈز کے ذرائع تعداد اور حجم میں بے پناہ بڑھ گئے، اور جہاد کی ریل پیل کے باعث دیوبندی مسلح گروہوں کی بھی ریل پیل ہو گئی۔ نتیجہ یہ کہ آج دیوبندی مسلک سے تعلق رکھنے والی مختلف جماعتیں اور جہادی گروہ (طالبان کے متعدد دھڑوں سمیت) کسی رسمی مسلکی اتھارٹی کے تابع فرمان نہیں۔ اس کا عملی مظاہرہ وسط 2007 میں دیکھنے میں آیا جب اسلام آباد کی مشہور لال مسجد پر دو غازی بھائیوں اور ان کے مسلح جتھوں کے قبضے کے دوران مولانا عثمانی کو سرکاری اہتمام سے اسلام آباد لے جایا گیا تاکہ وہ اپنے ہم مسلک غازیوں کو مسجد سے قبضہ اور آتشیں اسلحہ کے ذخائر ختم کرنے پر آمادہ کر سکیں۔ ظاہر ہے، مولانا کی مداخلت بے سود رہی اور آخر کار لال مسجد پر قابض مسلح گروہ کے خلاف فوجی اقدام کیا گیا۔

4

فاروقی صاحب اقبال کو بیسویں صدی میں برصغیر جنوبی ایشیا کی تمام زبانوں میں پیدا ہونے والے شاعروں میں پہلے نمبر پر رکھتے ہیں (اگرچہ یہ نہیں بتاتے کہ ان کی رائے میں دوسرے اور تیسرے نمبر پر کس زبان کا کون سا شاعر فائز ہے اور نہ یہ کہ وہ جنوبی ایشیا کی کتنی زبانوں کی شاعری براہِ راست پڑھ کر اس مسحور کن نتیجے پر پہنچے)، لیکن وہ آج تک اپنے مرغوب (اور عسکری کے نام رغوب) شاعر اقبال کی شاعری کی مشرقی شعریات (معنی آفرینی، مضمون آفرینی، نازک خیالی، ایہام، پہلو دار، واصل الشفتین، فوق النقاط وغیرہ) کی روشنی میں شرح کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ اب یا تو اقبال 'مشرقی' شاعر نہیں ہیں، یا پھر مشرقی شعریات کا یہ صنعتی پٹارا اب از کار رفتہ ہو گیا ہے۔ ان سے یہ بات کہتے ہوئے لوگ اس بنا پر جھجکتے ہیں کہ وہ ان صنعتوں کی کسوٹی پر خود اپنی شاعری کو کس کر اعلیٰ شاعری ثابت کرنے لگیں گے اور فیض سے (جو ان کے زریں خیال کی رو سے دوسرے، تیسرے، چوتھے نہیں بلکہ پانچویں درجے کے شاعر ہیں) اس کا تقابل کر کے معترضوں کو لاجواب کر دیں گے۔ کوئی نہیں جو انھیں یہ اطلاع دینے کی جرأت کرے کہ صاحب (مشفق خواجہ سے مستعار لفظوں میں) اردو ادب کے معاصر پڑھنے والے آپ کی شاعری میں کوئی صنعتی خامی اور کوئی غیر صنعتی خوبی نہیں دیکھتے، اور حد تو

یہ ہے کہ تیسرے، چوتھے، پانچویں درجے کے شاعروں کے مداح ہوے پھرتے ہیں۔ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ زمانہ اور شاعری بدلنے سے شاعری کی تحسین کے معیارات اور طریقوں میں بھی تبدیلی آ گئی ہو؟

جب تک معاملہ متقدمین، متوسطین اور متاخرین کی غزلیہ شاعری تک محدود تھا، گھر کی بات گویا گھر ہی میں تھی، تاہم پچھلے کچھ عرصے سے آثار مل رہے ہیں کہ فاروقی صاحب 'میر ہو، منٹو ہو، میرا جی ہو، سب کے سلسلے میں اس تشویش میں مبتلا ہیں کہ کہیں انھیں 'سماجی معنویت'، 'معاصر دنیا کے مسائل کی عکاسی'، 'سماج کے گھناؤنے پہلوؤں کا شعور' وغیرہ کی روشنی میں دیکھا جانا کسی مسلمہ تنقیدی روایت کی شکل نہ اختیار کر لے۔ یہ بات یوں تو خوش آئند ہے کہ پڑھنے والوں کے سامنے اپنے زمانے کے اہم ادبی متون کو دیکھنے کے مختلف، نو بنو زاویے آتے رہیں اور ان کا مطالعہ کسی ایک طرزِ خواندگی تک محدود ہو کر جامد نہ رہ جائے۔ تاہم ''ہمارے لیے منٹو صاحب'' کے عنوان کی تحریر پڑھنے والے کے لیے اس لحاظ سے بے مصرف نکلتی ہے کہ اس کے پانچویں حصے میں منٹو کے جن اہم افسانوں کی فہرست ہے (اور جو، بقول فاروقی، ''سب نہیں تو ان میں سے اکثر افسانے شاہکار ہیں'') ان میں سے کم ہی افسانوں کا اس تحریر میں کوئی تفصیلی محاکمہ ملتا ہے اور جن کا ملتا بھی ہے انھیں بیشتر ناکام اور خراب افسانے ثابت کرنے کے لیے۔ یہ قطعی نہیں کھلتا کہ منٹو کے کون سے افسانے فاروقی کے نزدیک 'شاہکار' ہیں اور کس صنعتی بنیاد پر (ظاہر ہے، 'سماجی معنویت'، 'معاصر دنیا کے مسائل کی عکاسی'، 'سماج کے گھناؤنے پہلوؤں کا شعور' وغیرہ کی تو، سواے چند استثنائی موقعوں کے، فاروقی صاحب کے لیے کوئی اہمیت ہے نہیں)۔ مقصد چونکہ منٹو کے خلاف فاروقی کا برسرِ کینہ ہونا نہیں ہے (خود کہتے ہیں کہ نہیں ہے) تو پھر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ منٹو کے بعض کامیاب سمجھے جانے والے افسانوں کو ناکام اور ایک آدھ ناکام سمجھے جانے والے افسانے کو کامیاب ثابت کر کے اپنے وفورِ علم کی دھاک بٹھانا مقصود ہے۔ یہ کوشش تحصیلِ حاصل معلوم ہوتی ہے کیونکہ ان کی علمیت کی جتنی دھاک پہلے سے بیٹھی ہوئی ہے اس میں اضافہ صرف اس پر بیٹھنے والی گرد کی شکل میں ہو سکتا ہے۔

فاروقی صاحب نے آپ پر بجا اعتراض کیا ہے کہ آپ کے رسالے اثبات کا کئی سو صفحات پر مشتمل خاص شمارہ فحاشی کی تعریف متعین کرنے میں ناکامیاب رہا۔ یہ ذکر منٹو کو فحاشی کے الزام سے بری کرنے کے سلسلے میں آیا، حالانکہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی؛ چودھری محمد حسین اور چند ایک

منصفوں کے سوا، اور ہاں، اسلامی ادب کے گنتی کے پرستاروں کے سوا بھی، کسی نے منٹو پر لگائی گئی فحاشی کی تہمت کو کبھی ذرا سی بھی اہمیت نہ دی۔ مظفر علی سید تک کے خیال میں منٹو پر اعتراض کی اصل وجہ ان کے سیاسی خیالات تھے نہ کہ فحش نگاری۔ خود منٹو بڑے اطمینان بلکہ ڈھٹائی سے اسے 'سماج کے گھناؤنے پہلوؤں کی عکاسی' کا نام دیتے رہے۔ بہر حال، جس طرح عسکری نے جدیدیت کی تعریف بیان کر کے فاروقی کی مشکل حل کر دی تھی، اسی طرح فاروقی نے فحاشی کی دو جگہ عملی تعریف کر کے اس موضوع کو آپ کے واسطے پانی کر دیا ہے۔ ایک جگہ یہ لاجواب کر دینے والا جملہ:

> وارث علوی جیسے بڑے نقاد کو 'بو' جیسے معمولی افسانے کی تعریف میں منھ سے (اور کیا معلوم کہیں اور سے بھی) رال ٹپکاتے ہوئے رطب اللسان ہونے پر مجبور ہونا پڑا۔

فحاشی بمعنی vulgarity کی تعریف کرتا معلوم ہوتا ہے تو دوسری طرف اسی افسانے ''بو'' کی ذیل میں رولر کوسٹر پر سوار ہو کر علامہ چرکین علیہ الرحمہ کی عارفانہ بلندیوں اور جیمز جوائس اور یوسا (نہ کہ لیوسا) کی پست گمراہیوں تک جھوٹے کھانے کا مزے لے لے کر مہکتا ہوا بیان فحاشی بمعنی obscenity کی۔ اگرچہ فحاشی کی ان دونوں قسموں کا محتاط تخلیقی استعمال بھی خارج از امکان نہیں ہے، لیکن فاروقی کی عیاں کردہ اس دوہری تعریف پر یقین کرتے ہوئے میں سمجھتا ہوں کہ منٹو اس قماش کے ادیب تھے ہی نہیں؛ ان کے قلم سے شاذ ہی ان معنوں میں کوئی فحش جملہ نکلا ہوگا۔

منٹو کی نسبت یہ بھی تصور کرنا دشوار ہے کہ وہ ''حیض الرجال'' جیسی 'زن نفور' صوفیانہ اصطلاح کبھی تحسین کے لہجے میں استعمال کرتے۔ خیر، منٹو کو تو فاروقی صاحب نے جدید فیمنزم کا پیش رو قرار دے کر دو چار چاند لگا دیے ہیں، مجھے تجسس تو بیدی کے بعض افسانوں پر فاروقی کے فیمنسٹ زاویے سے اعتراض پڑھ کر ہوا۔ ان کا کہنا ہے کہ بڑے بڑے فرانسیسی زن بیزار بیدی صاحب کے زمانے میں ہوتے تو ان کے پاؤں پکڑ کر کہتے، جاے استاد خالیست، اور یہ کہ بیدی کا عورت کا تصور منفی ہے، اس لیے کہ ان کا زندگی کا تصور منفی ہے۔ حیرت ہوئی کہ بھلا فاروقی صاحب کے نزدیک 'اعلیٰ ادب' کے تقاضوں کا زندگی سے، اور اس کے 'مثبت' اور 'منفی' تصور سے کیا لینا دینا۔ فیمنزم کا تعلق تو سماج کے عالم سے ہے جو کچھ اور لوگوں کا من بھاتا کھاجا ہے، جس کی روشنی میں بیدی کا مطالعہ بجا طور پر اس زاویے سے کیا جا سکتا ہے؛ بھلا فاروقی صاحب کو کیا سوجھی کہ چرکین وغیرہ کے من بھاتے کھاجے کو چھوڑ کر

دوسروں کی رکابیوں پر نظر لگانے لگے۔ بیدی کے افسانوں پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> کچھ دن ہوئے ایک امریکی صاحب بہادر نے فرمایا کہ اگر زنا بالجبر کے نتیجے میں عورت حاملہ ہو جائے اور وہ حمل کو منقطع کرانا چاہے تو اسے اس کی اجازت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اگر خدا کی مرضی نہ ہوتی تو وہ حاملہ نہ ہوتی۔ اور اب اس حمل کا سقوط مرضی الٰہی کی کھلی خلاف ورزی ہے۔

شاید فاروقی یہ اشارہ دینا چاہتے ہیں کہ بیدی نے (جو، بقول فاروقی، بحمداللہ سکھ تھے) اپنے 'زن نفور' خیالات کسی نہ کسی قسم کی مسیحیت سے اخذ کیے تھے (معلوم نہیں دارالعلوم دیوبند کے دارالافتا کا محولہ بالا اقتباس میں پیش کردہ مسئلے پر کیا فتویٰ ہوگا)۔ شاید ان کی بات درست ہو، جن دنوں بیدی لاہور میں تھے، وہاں ایک بائبل سوسائٹی تھی تو سہی۔ لیکن ایک اور امکان کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ آخر بیدی کا اٹھنا بیٹھنا مسلمانوں کے ساتھ تھا، لکھتے وہ اردو میں تھے جو 'ہند اسلامی تہذیب' کا درخشاں حاصل ہے، کیا عجب بیدی کے زنانہ کرداروں کے ناقص العقل اور ناقص الدین ہونے میں مسلمانوں میں مروج زن بیزار خیالات کا بھی تھوڑا بہت عمل دخل ہو۔ بیدی کی کہانی ''اپنے دکھ مجھے دے دو'' کی اِندو تو اپنی حد تک بہشتی زیور (جہیز ایڈیشن) کی تعلیمات پر عمل کرنے کی جیسے تیسے کوشش کرتی ہی دکھائی دیتی ہے۔

مولانا اشرف علی تھانوی نوراللہ مرقدہٗ اور دیوبند کے دیگر عالموں کی تحریروں میں اسلامی تعلیمات سے لیا گیا یہ مقدس متن بکثرت نقل کیا جاتا ہے، اور اس سے متواتر استنباط بھی کیا جاتا ہے، جس میں ناقص العقل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی گواہی آدھی ہے، اور ناقص الدین ہونے کی یہ کہ حیض (النسا) کے باعث اس کی متعدد نمازیں اور روزے ضائع ہو جاتے ہیں۔ چونکہ فاروقی صاحب عسکری اور مولانا تھانوی کے حد درجہ عقیدت مند ہیں، ممکن نہیں کہ یہ متن اور اس کی زن نفور تعبیر ان کی نظر سے بارہا نہ گزری ہو۔ جب تک وہ صاف طور پر انکار نہ کر دیں، یہی خیال کرنا قابلِ ترجیح ہوگا کہ وہ ہر اچھے مسلمان کی طرح اس پر ایمان بھی رکھتے ہوں گے۔ پھر بیدی کے تصورِ عورت پر گمراہ ترقی پسند خواتین وحضرات کا سا 'سماجی' اعتراض کرنا انھیں کیونکر زیب دیتا ہے؟

یہاں پاکستان میں تو عالم یہ ہے کہ شاید جلد ہی بیدی کی کہانی ''رحمٰن کے جوتے'' کا عنوان بدل

کر ''عبدالرحمٰن کے جوتے'' رکھنے کا مطالبہ کیا جانے لگے۔ خدا کو پہلے ہی سے دیس نکالا دیا جاچکا ہے (میرے گناہگار کانوں نے تو ''کفر ٹوٹا اللہ اللہ کرکے'' جیسی باتیں بھی سنی ہیں: ''خداحافظ'' کی جگہ ''اللہ حافظ'' کہنے پر جنونی اصرار سے بیزار ہوکر بہت سے لوگوں نے پنجابی کا سبک فقرہ ''رب راکھا'' استعمال کرنا شروع کردیا ہے)۔ پاکستانی سماج میں آنے والے تغیرات پر گہری اور حساس نگاہ رکھنے والے کچھ نئے فکشن نگار سمجھتے ہیں کہ منٹو اچھے وقتوں میں دنیا سے اٹھ گئے؛ عسکری کی مرغوب قراردادِ مقاصد کے بعد سے پاکستان نے جو سمت پکڑی اس نے سماج کو رفتہ رفتہ اس مقام پر پہنچا دیا ہے کہ آج ان کے افسانوں پر مقدمے چلانے کے تکلفات کی ضرورت ہی پیش نہ آتی اور انھیں بیچ چوراہے پر کاٹ ڈالا جاتا۔ چونکہ عسکری میں مولوی پن (فاروقی کے پسندیدہ ڈومنی پن کے وزن پر) کا رجحان شروع ہی سے موجود رہا تھا (جیسا کہ جزیرے کا اختتامیہ اور قراردادِ مقاصد کی حمایت میں لکھا جانے والا کالم شہادت دیتا ہے)، انھوں نے منٹو کو بھی اپنی راہ پر لگانے کی اپنی سی بہت کوشش کی اور اپنی جھلکیوں میں یہ سوچ سوچ کر خوش ہوتے رہے کہ ان کی نصیحتوں کا منٹو پر اثر ہورہا ہے۔

> اس زمانے میں خلافت راشدہ کا تصور اس طرح ان [منٹو] کے دماغ پر مسلط تھا کہ وہ چاہتے تھے بس آج ہی پاکستان خلافت راشدہ کا نمونہ بن جائے اور سارے صاحب اقتدار لوگ حضرت عمر کی تقلید کرنے لگیں۔۔۔۔ منٹو صاحب ایک تجربہ یہ کرنا چاہتے تھے کہ چند افسانے ایسے لکھیں جن کا صریحی مقصد تعمیری ہو اور جن میں قوم کی صلاحیتوں کو اجاگر کیا گیا ہو بلکہ ایک دفعہ تو ان کا ارادہ ہوا تھا کہ اقبال کے مشورے پر عمل کریں اور صحابہ اکرام کی زندگی سے واقعات لے کر ان کی مدد سے افسانے لکھیں۔۔۔۔

علاوہ ازیں، صنعتوں سے اپنی گہری دلچسپی کو بھی عسکری نے منٹو پر سوار کرنے کی کوشش کی:

> وہ ایک ایسا افسانہ لکھنا چاہتے ہیں جو شروع سے آخر تک لفظوں کا کھیل ہو۔ ان کا خیال ہے کہ ضلع جگت، رعایت لفظی وغیرہ قسم کی چیزیں جو پہلے ہمارے ادب میں رائج تھیں، اب انہیں پھر سے رواج دینا چاہیے اور ان سے نئے نئے کام لینے چاہییں (یہاں یہ تصریح ضروری ہے کہ منٹو صاحب کے ذہن میں یہ خیال جوئس کی کتاب پڑھ کر پیدا نہیں ہوا)۔

منٹو نے عسکری کے ان خطرناک مشوروں کو نظر انداز کرنے ہی میں خیریت جانی، کہ عسکری نسبی شرفا میں

سے ٹھہرے، ان کے گناہ روزِ قیامت (اور اس سے پہلے بھی) ان کی عالی نسبی کی بدولت معاف کر دیے جائیں گے؛ لیکن اجلاف و ارذال کو تو اپنے اعمال و افعال کی ذمے داری دونوں جہانوں میں خود ہی اٹھانی پڑتی ہے۔

5

جہاں تک عسکری پر میرے دو غیر اہم مضامین کا تعلق ہے، مجھے فاروقی کے مکتوب میں ان کا ذکر ان الفاظ میں دیکھ کر تعجب بھی ہوا اور خوشی بھی کہ "دونوں مضامین میں خیال انگیز باتیں بہر حال تھیں اور اسی بنا پر میں نے انھیں شب خون میں نمایاں طور پر چھاپا۔" البتہ فاروقی صاحب کی یہ بات پڑھ کر میں چونکا کہ "اجمل کمال کو عسکری صاحب کی نیت پر اگر شک نہیں بھی ہے تو وہ لکھتے کچھ ایسے لہجے میں ہیں جس سے گمان یہی گذرتا ہے کہ وہ عسکری صاحب کے خلوصِ نیت پر شک کر رہے ہیں۔" نیت کو جانچنے کا کوئی پیمانہ میرے پاس تو ہے نہیں، میں نے تو منٹو اور قیامِ پاکستان کے بعد کی مسلم لیگی سیاست پر عسکری، ممتاز شیریں وغیرہ کی مختلف ادوار کی تنقیدی نگارشات کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اس دور کی سیاسی تقسیم (پبلک سیفٹی آرڈی ننس، قراردادِ مقاصد، سرد جنگ میں 'آزاد دنیا' یعنی امریکہ کا حلیف بننا وغیرہ) کے لحاظ سے عسکری اور ان کی خوش خیال شاگرد ممتاز شیریں ایک طرف تھے اور منٹو اور بدنامِ زمانہ ترقی پسند دوسری طرف، گویا اگر عسکری نقادوں کی نمائندگی کرتے تھے تو منٹو تخلیقی فنکاروں کی، اور میری ناچیز رائے میں مسلمانوں کی نئی حاصل کردہ مملکت درحقیقت نقاد کی خدائی ثابت ہوئی (اور اب تو عسکری کے ہم مسلک دیوبندیوں کے مسلح عروج کے نتیجے میں طالبان کی خدائی بننے کے عمل میں ہے)۔ عسکری وغیرہ 1947 سے پہلے منٹو کے کچھ خاص قائل نہ تھے (عسکری نے تو "دھواں" کا خاصا تمسخر اڑایا تھا جس کی اشاعت کے باعث ان کے دوست شاہد احمد دہلوی کو تھانے کچہری کا منھ دیکھنا پڑا تھا اور بعد میں وہ منٹو کی تحریریں چھاپنے میں احتیاط سے کام لینے لگے)، البتہ نئی مملکت کے قیام کے بعد منٹو کے آزاد خیال رویے کی بدولت انھیں منٹو کو سیاسی طور پر استعمال کرنے کی ترغیب ہوئی۔ اس صریح موقع پرستی کے باوجود انھوں نے احتیاط کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا؛ نہ ممتاز شیریں کو اپنا مرغوب افسانہ "ٹھنڈا گوشت" اپنے رسالے نیا دور میں شائع کرنے کی ہمت ہوئی (ان کی بے حوصلگی پر منٹو کا

لاجواب فقرہ ہے: ''ٹھنڈا گوشت وہاں سے بھی ٹھنڈا ہو کر میرے پاس واپس آ گیا'') اور نہ بزعم خود حق گو عسکری نے گھر بیٹھے بنکارنے کے بجائے عدالت کے سامنے گواہ کے طور پر پیش ہو کر منٹو کا دفاع کرنے کا کسالا کھینچا۔ مقدمے منٹو کے جن افسانوں پر چلے وہ 'ترقی پسند' رسالوں (نقوش، ادب لطیف، جاوید) نے چھاپے (اور ان کی قیمت ادا کی) اور عدالت میں بھی ان کے دفاع میں پیش ہونے والے گواہوں میں پانچویں درجے کے ترقی پسند شاعر فیض تو نظر آتے ہیں، عسکری اور ممتاز شیریں (بقولِ مجسٹریٹ ''ممتاز شانتی'') چالیس گلیاں اِدھر یا اُدھر بھی دکھائی نہیں پڑتے۔ اگر میرے ان دو مضامین میں کہی گئی یہ باتیں فاروقی صاحب تک نہیں پہنچیں تو یا تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مضامین کوئی بارہ پندرہ سال پرانے ہو گئے ہیں اور ان کی تفصیلات ان کے ذہن سے اتر گئی ہیں، یا بیان پر کافی قدرت نہ رکھنے کے باعث میں اپنی بات واضح طور پر کہہ نہیں پایا، یا پھر فاروقی صاحب میری نسبت بے بنیاد خوش اندیشی سے کام لے رہے ہیں۔

فاروقی صاحب نے مزید عنایت کرتے ہوئے مجھے اپنا ''دوست اور چھوٹا بھائی'' قرار دیا ہے۔ میں ادب سے عرض کروں گا کہ میں ان دونوں عنایات کا ہدف بننے کا حقدار نہیں۔ فاروقی صاحب کی دوستی کا دعویٰ کرنے والا شخص علم اور ذہانت میں ان کا پاسنگ بننے کے قابل تو ہو؛ نہ بھائی ہماری تو قدرت نہیں۔ علاوہ ازیں، ان کا یا کسی اور کا برادرِ خورد بننے کو میں تیار نہیں کیونکہ برادرانِ خورد و کلاں کے بارے میں خود کوئی اچھی رائے نہیں رکھتا۔ (ہمارے زمانے کے ایک مشہور چھوٹے بھائی سید ذوالفقار علی (عرف زیڈ اے) بخاری نے 'سگ باش برادرِ خورد مباش' کو ازراہِ تفنن 'سگ باش برادرِ سگ مباش' سے بدل کر بھائی بندی کے پورے معاملے ہی کی مٹی پلید کر دی ہے۔) یوں بھی کلیم بھائی، منیر چچا، انتصار پھوپھا، مثنیٰ ماموں، بشیر نانا، اور فلاں آپا اور ڈھکاں آنٹی جیسے القابات ادبی بحث کو نسبی شرفا کی فیملی پکنک کا مثیل بنا دیتے ہیں جہاں حفظِ مراتب کی پابندیوں کے باعث بے تکلف تبادلۂ خیال نہیں ہو پاتا۔ تو فاروقی صاحب، یوں ہی کیوں نہ چلنے دیجیے، نام ہی کافی ہے۔

فاروقی صاحب کہتے ہیں: ''لاہور کے امجد طفیل نے ان کا جواب بھی لکھا، لیکن بحث زیادہ چلی نہیں۔'' امجد طفیل کے جواب میں شاید میری طرح اور لوگوں کو بھی کوئی جواب طلب بات نظر نہیں آئی ہو گی، کیونکہ انھوں نے میرے مضامین کے بنیادی نکات سے اعتنا کرنے کے بجائے ادھر اُدھر کی باتیں

کر کے جواب کی محض خانہ پُری کر دی تھی۔ فاروقی صاحب نے اپنے مرشد عسکری پر اپنی فرزند
مہر افشاں صاحب کی کتاب *Urdu Literary Culture: Vernacular Modernity in*
the Writing of Muhammad Hasan Askari (مطبوعہ نیو یارک: پالگریو میکملن،
2012) کا اس ضمن میں ذکر نہیں کیا، اور ٹھیک ہی کیا، کیونکہ اس میں تو محض اس خاکسار کی نسبت
peevish اور churlish کے اسمائے صفت کے استعمال پر بات ٹال دی گئی ہے اور مضامین کے
موضوع سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ یہ دونوں الفاظ کوسنوں کے طور پر خاصے دلچسپ اور قابلِ قدر سہی
لیکن ان سے بحث تو آگے چلنے سے رہی۔ اب یا تو مہر افشاں صاحب، اپنے والد کی فرض شناس بیٹی
ہونے کے ناتے سے، اسی مذکورہ بالا مقدس متن پر ایمان رکھتی ہیں اور ناقص العقل اور ناقص الدین
مسلمان عورت کے دائرۂ کار سے، جو دیو بند کے مفتیوں نے ہمیشہ کے لیے طے کر رکھا ہے، سوچنے سمجھنے
کو بارہ پتھر باہر سمجھتی ہیں، یا پھر ان کا اصل اور فوری مقصد عسکری کو بعد از مرگ گے (gay) ثابت کر
کے انھیں، اور ان کے ساتھ ساتھ اردو کے 'لٹریری کلچر' کو، معاصر امریکی سماج میں قبولیت دلانا ہے اور وہ
اسی پر اپنی توجہ مرکوز رکھنا چاہتی ہیں۔ ویسے عسکری کا گے ہونا بھی اچھی خاصی مسخرگی ہے؛ مانا کہ
پاکستان کے مذہبی مدرسوں میں کمسن لڑکوں کے ساتھ جنسی زیادتی کی خبریں آتی اور دبائی جاتی رہتی ہیں،
لیکن اس کو ظاہر ہے، گے میلان کا نہیں بلکہ paedophilia کا نام دیا جائے گا۔ جہاں تک عسکری کے
اس قسم کے شغف کا تعلق ہے، اس کا ذکر شمیم احمد کے اس فحش بیان میں ضرور آتا ہے جو ساقی فاروقی نے
اپنی خودنوشت سوانح آپ بیتی /پاپ بیتی میں نقل کیا ہے، لیکن عسکری سے اس اخلاقی جرأت کی توقع
حقیقت سے بعید ہوتی کہ وہ اپنے مفروضہ فطری جنسی میلان کو تسلیم کر کے صحتمند زندگی بسر کرنے کی ہمت
اور گنجائش رکھتے تھے جیسی زندگی لائل پور کے افتخار نسیم نے شکاگو میں ابھی سال بھر پہلے تک پوری آن
بان سے گزاری۔ بہرکیف، صاحبزادی فرماتی ہیں:

> There is no concrete evidence that Askari was gay, but the circumstantial evidence is very compelling. (p.8-9)

اور ان واقعاتی شہادتوں کی صلیب پر اپنے 'تایائے معنوی' عسکری صاحب کو بعد از مرگ ٹانگ دیتی

ہیں۔ فاعتبرو یا اولی الابصار۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اپنی نسبت یہ خلافِ شرع باتیں سن کر (یا پڑھ کر) قبر میں غریب عسکری پر کیا بیتی ہوگی اور مصنف بہشتی زیور نے کھلے خزانے ایسی باتیں کرنے والی شریف مسلمان خاتون کے بارے میں کیا فتویٰ صادر کیا ہوتا۔ بہر حال، آج کل تو امریکہ میں (اور بقول عسکری، 'گمراہی اور ضلالت میں مبتلا' پورے مغرب میں) گے اینڈ لیز بین رائٹس کا سکہ چل رہا ہے، شاید عسکری کو بغیر انگلی کٹوانے کا موقع آئے، محض واقعاتی شہادت پر بعد از مرگ شہادت نصیب ہو جائے۔

بہر حال، عسکری کو اپنے تخلیقی طور پر عنین ہونے کا تو شروع ہی میں احساس ہو گیا تھا، اور ان کے پہلے ہی مجموعے کا بے حد طویل اختتامیہ (جسے لوگ ان کے پھسپھسے، بے جان افسانوں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ دلچسپی سے پڑھتے ہیں) اس امر کی واقعاتی شہادت پیش کرتا ہے۔ اگر کہیں ان کے آٹھ دس، یا بارہ پندرہ مجموعے شائع ہو جاتے تو عقیدت سے مجبور ہو کر فاروقی صاحب کو اپنی جادو اثر تنقید کے ذریعے انھیں اردو فکشن کے افق پر بیش از بیش قائم کرنے کا (اور ہم میں سے بہت سوں کو اسے پڑھنے اور چند ایک کو اس پر ایمان لانے کا) کسالا کھینچنا پڑتا، جیسے مہر افشاں فاروقی کو 'آزاد دنیا' کے افق پر عسکری کو جدید سماجی رجحان کے تحت بطور LGBT قائم کرنے کی کھکھیڑ اٹھانی پڑ رہی ہے۔

6

ہمارے جواں مرگ دوست صغیر ملال عسکری کے بہت عقیدت مند تھے، اگرچہ ان کی عقیدت زیادہ تر ادبی نوعیت کی تھی۔ ایک دن ان کے پاس جا پہنچے اور حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کو پڑھنے کی خواہش کے سلسلے میں ان سے رہنمائی کی درخواست کی۔ عسکری نے انھیں تعلیم الاسلام یا ایسے ہی کسی عنوان کی کتاب پڑھنے کی ہدایت کی۔ صغیر ملال نے بڑے شوق سے وہ کتاب حاصل کی، جو دراصل سو سوا سو صفحے کا کتابچہ سا تھا جس میں وضو، نماز، طہارت، استنجا، غسل جنابت وغیرہ کے مسائل پر مختصر ہدایات دی گئی تھیں۔ صغیر ملال کو ملال آمیز حیرت ہوئی کہ اس قسم کی تحریر کی بنیاد پر مصنف کو اردو کے اعلیٰ ترین ادبی نقاد کا درجہ اور اردو کی جغادری شخصیتوں کی بے پناہ تحسین کیونکر حاصل ہو سکتی ہے۔ وہ عسکری کی خدمت میں دوبارہ حاضر ہوئے اور اپنی الجھن ان کے سامنے بیان کی۔ عسکری نے اپنے مخصوص بے نیازانہ لہجے میں جواب دیا، ''تو اور کیا۔ قیامت کے دن یہ تھوڑی پوچھا جائے گا کہ فصوص

الحکم پڑھی تھی یا نہیں۔ وہاں تو یہ پوچھا جائے گا کہ نماز پڑھی تھی یا نہیں۔"

عسکری کے بزعم خود شاگرد سلیم احمد نے جب جدید زندگی کی الجھنوں کے سلسلے میں استاد سے ہدایت طلب کی تو انھیں بھی یہی جواب ملا تھا کہ "نماز پڑھا کرو۔" سلیم احمد نے اس ہدایت پر کان دھرنے سے یہ کہہ کر گریز کر لیا کہ وہ جدید دور کی مکروہات، بس، ٹیکسی وغیرہ استعمال کرتے ہیں اور ریڈیو کی ملازمت کرتے ہیں؛ ایسی غیر شرعی زندگی گزارتے ہوئے ان کی نماز بھلا کیا قبول ہو گی۔

جدید ادب کو گمراہی اور ضلالت قرار دے کر عسکری نے اسے زندگی سے نکال پھینکنے کی جو نصیحت کی تھی وہ بھی ان کے عقیدت مندوں پر بے اثر ہی رہی۔ غالباً یہ معاملہ فہم لوگ اس رمز سے واقف ہیں کہ یہ نصیحتیں دراصل اجلاف وارذال کے لیے ہیں؛ وہ خود زندگی میں جو بھی گناہ کریں گے وہ تو ان کی عالی نسبی کی بدولت معاف ہو ہی جائیں گے، پھر عسکری کی زندگی بھر کی دانش کے حاصل پر عمل کرنا ان کو کیا ضرور ہے۔ چنانچہ عسکری کے پیروکاروں کو آج بھی بیک وقت جدیدیت اور قدامت سے بغلگیر دیکھا جا سکتا ہے۔

یہ نسبی فرق عسکری کے دارالعلوم کورنگی سے تعلق میں بھی کارفرما دکھائی دیتا ہے۔ اس دارالعلوم نے اللہ کے باغی مسلمان کے عنوان سے ایک دلچسپ اور عبرت آموز کتابچہ شائع کیا ہے جس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو کر قبولِ عام اور بقائے دوام حاصل کر چکے ہیں، اور جس میں عام (غیر اشراف) مسلمانوں کو ڈاڑھی نہ رکھنے کے عذاب سے خبردار کیا گیا ہے۔ اس کتابچے کے مطابق ہر روز قطع اللحیہ کرنے والا شخص دراصل اللہ سے بغاوت کا روزانہ اعلان کرتا ہے۔ تاہم دارالعلوم سے اپنی ارادت مندی کے باوجود عسکری صاحب کا روئے مبارک سنت کے نور سے آخری دم تک بے نیاز ہی رہا۔ دارالعلوم نے بھی ان کی نسبی شرافت کا لحاظ کرتے ہوئے ان کے اس باغیانہ رویے سے کوئی تعرض نہ کیا۔ ایسی کوئی واقعاتی شہادت نہیں ملتی کہ عسکری نے اپنے شریف اور غیر شریف پیروکاروں، سلیم احمد، شمس الرحمٰن فاروقی، آصف فرخی وغیرہ، کو ڈاڑھی رکھنے کی کوئی ہدایت فرمائی ہو۔ تاہم جس طرح دیوبندی طالبان کے زیرِ انتظام افغانستان کی امارتِ اسلامی میں مردوں کے لیے ڈاڑھی کی ایک مخصوص لمبائی کو، اور عورتوں کے لیے شٹل کاک نما برقعے کو، لازم قرار دے دیا گیا تھا اور ان قوانین کی پابندی نہ کرنے پر سخت سزا دی جاتی تھی، گمان غالب ہے کہ پاکستان میں بھی ان قوانین کا نفاذ جلد ہی ہونے والا ہے۔

(چند ماہ پہلے لاہور میں انتظار حسین کے گھر پر ایک محفل میں، جہاں شمیم حنفی اور زبیر رضوی بھی موجود

تھے، زاہد ڈار نے اپنے فیصلے کا اعلان کیا کہ جب ایسا وقت آیا تو وہ ڈاڑھی رکھنے پر برقع پہننے کو ترجیح دیں گے۔)

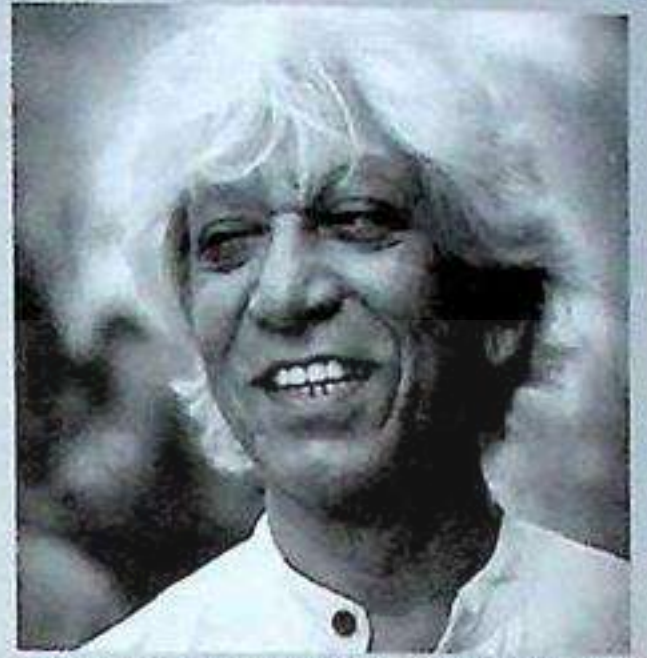
انیسویں صدی کے نصفِ آخر سے شروع ہونے والی جدیدیت اور سماجی تغیر کی لہر نے بہت سے مثبت اور منفی نتائج اور رجحانات کو جنم دیا ہے۔ بدقسمتی سے برصغیر کے مسلمان معاشرے (خصوصاً پاکستانی سماج) میں منفی رجحانات زور پکڑتے جا رہے ہیں۔ یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین، یہ تو رفتہ رفتہ ہی معلوم ہوگا، بالفعل دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کن ادیبوں اور نقادوں نے ان تبدیلیوں کا گہرا مشاہدہ کر کے مثبت رجحانات کو قوی کرنے اور منفی رجحانات کی مزاحمت کرنے کی کوشش کی، اور کن خواتین و حضرات نے اپنی ذاتی، مسلکی اور گروہی مجبوریوں کے تحت منفی رجحانات کو زور پکڑنے دیا بلکہ اس میں عملی طور پر حصہ بھی لیا۔ منٹو کا نام، بلاشبہ، اول الذکر زمرے میں بہت نمایاں درجہ رکھتا ہے۔

رولر کوسٹر کی سواری میں ہوشربا جھٹکے اور جھونٹے کھانے کے علاوہ یہ لطف بھی ہے کہ وہ آپ کو کسی سفر پر نہیں لے جاتا اور گھمن گھیریاں دینے کے بعد اسی جگہ لا کھڑا کرتا ہے جہاں سے آپ چلے تھے۔ یہ مقام فاروقی صاحب کے مکتوب کے آخر میں آتا ہے، اور ان سے بڑی حد تک اتفاق محسوس ہوتا ہے:

> میں تو یہ جانتا ہوں کہ ژید کے لیے ملارمے کا ہونا اہم تھا لیکن منٹو کے لیے ژید، بلکہ خود عسکری صاحب کا بھی ہونا اہم نہ تھا۔ ہم عسکری کے ممنون ہیں کہ انھوں نے ہمیں منٹو کے بارے میں بہت سی بصیرتیں بجھائیں۔ لیکن ہمارے ادب میں منٹو پہلا آدمی ہے جسے کسی نقاد کی ضرورت نہیں ہے، خواہ وہ نقاد شمس الرحمٰن فاروقی ہی کیوں نہ ہو۔

دوسرا آدمی، غالباً، میراجی ہے۔

آداب۔

❁❁

Photograph by Sakuna Miyasinadha Gamage

اقبال شناسی یا اقبال تراشی

ساقی کا شوربہ

فاروقی صاحب کے لیے منٹو صاحب

Cover composition: Uzma Shah

ISBN: 978-969-648-029-7

Rs. 200

اپنے دِل چسپ حالات زندگی لکھے ہیں (۳) اِن میں بتاتے ہیں:

''بھوپال میں ایک خاص شخص سے واسطہ پڑا جس نے پھر میرے دماغ اور کیرکٹر پر گہرا اثر ڈالا۔''

یہ خاص شخص ماسٹر حضور احمد تھے جو رفیق حسین کے بھتیجے کو پڑھانے آتے تھے۔ چھ مہینے تک رفیق حسین اِن سے بیزار اور کھنچے کھنچے رہے، لیکن آخر جب بات چیت شروع ہوئی تو ''یہ معلوم ہوا کہ مقناطیس تھا جس نے مجھے کھینچ لیا۔ انگریزی اِن کو خاک نہ آتی تھی۔ عربی بھی شاید کام نکالنے بھر کی یعنی کتابیں پڑھنے بھر کی آتی تھی — فارسی اور اُردو کا کیا کہنا، ایک زندہ کتب خانہ تھے۔ تواریخ سے شوق بہت بڑھا ہوا تھا۔ لٹریچر کا ذوق سلیم تھا — حضور احمد نے میرے آگے ایک نئی دنیا روشن کردی۔ اب مجھے علم کا میدان ایک اصلی چیز نظر آنے لگا۔ خود اس وقت تک قطعی جاہل تھا — اُردو میں رسالہ ''مخزن'' بڑی آب و تاب سے اس زمانے میں شائع ہوتا تھا۔ ہر چند پڑھتا۔ مگر گھنٹا بھر اُلجھ اُلجھ کر ایک صفحہ پڑھا تو دماغ پراگندہ ہوگیا، لطف کیا خاک آتا۔ آخر حضور احمد کا ہی دماغ چاٹتا تھا۔ نہ میری سیری ہوتی تھی، نہ وہ تھکتے تھے۔ موتیا تالاب کے کنارے کسی چٹان پر بیٹھے ہیں اور یک رخی باتیں ہو رہی ہیں۔ وہ بول رہے ہیں اور ہم سن رہے ہیں'': دیکھیے رفیق میاں، اب اسی خیال کو حافظ کس سادگی سے ادا کرتے ہیں'' — ایک سال نہ گزرا تھا کہ میں فارسی سمجھنے اور بولنے لگا (پڑھنا تو کجا، آج تک اُردو بھی ٹھیک سے نہیں آتی۔'' (۴)

اپنی فارسی دانی کا ذکر ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں:

''فارسی کبھی نہیں پڑھی، مگر بول سکتا ہوں اور چھوٹا موٹا مضمون تک لکھ لیتا ہوں۔ لکھی ہوئی فارسی کی ایک سطر نہیں پڑھ سکتا۔'' (''میرا بہترین افسانہ'')

صرف ایک بار اکبر کے دربار میں پیش ہوا ہے، وہ بھی تھوڑی دیر کے لیے۔ ممکن ہے آگے بڑھ کر اکبر اس داستان کا مرکزی کردار بنتا اور اس کا افسانہ ناول کی صورت اختیار کرتا۔

(۳)۔ ''فسانۂ اکبر'' کا یہ تمہیدی حصہ رفیق حسین کے حالات کا اہم ماخذ ہے۔ اسی حصّے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اٹاوے میں عظیم بیگ چغتائی رفیق حسین کے ہم جماعت اور قریبی ساتھی تھے۔

(۴)۔ اسی بیان میں رفیق حسین بتاتے ہیں کہ ۱۹۱۸ء میں ''حضور احمد دِل کے ارمان دِل ہی میں لے کر اِس دنیا سے رخصت ہوگئے۔''

۴۔ اسی بیان میں اپنی اُردو تحریروں کے بارے میں لکھتے ہیں:

جس وقت طبیعت موزوں ہوتی ہے اور تصور کے نقشے کاغذ پر اُترنے کے لیے بے قرار ہوتے ہیں تو معمولی معمولی لفظوں کے ہجوں میں کئی کئی منٹ صرف ہو جاتے ہیں۔'' اور

''میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ میری چیزیں فن کے اعتبار سے مکمل ہوتی ہیں، لیکن چوں کہ فنون لطیفہ پر غائر نظر رکھتا ہوں اس لیے آپ اِن میں فن کی جھلکیاں ضرور دیکھ سکتے ہیں۔'' اور ''(اُردو) زبان نہ جانتے ہوئے بھی لکھ لیتا ہوں۔ شاید یہ لکھنوی ہونے کا فیض ہے۔'' اور ''میں افسانہ لکھنے سے قبل اس کے پلاٹ اور تمام جزئیات کا اپنے تصور میں مکمل جائزہ لے لیتا ہوں۔''

۵۔ رفیق حسین اپنے نئے افسانے اپنے چھوٹی بہن، سیّدہ ممتاز جہاں بیگم (والدہ الطاف فاطمہ) کو سناتے تھے۔ الطاف فاطمہ لکھتی ہیں:

''وہ افسانے بھی تو ہمارے لیے ایک مصیبت تھے۔ جس دِن وہ اپنے ہاتھ میں ناپختہ سی لکھائی میں لکھے کاغذ اُٹھائے داخل ہوتے ہم سمجھ جاتے کہ آج چپ شاہ کا روزہ رکھنا ہے۔ دونوں بہن بھائی افسانہ سننے اور سنانے کے عمل کو عبادت کا سا درجہ دیتے۔ اماں فوراً پان، سروتے اور سلائی بنائی سے فارغ ہو کر اشاروں میں ہم کو اِدھر اُدھر ہو جانے کا حکم دیتیں اور دوپٹا ٹھیک سے اوڑھ کر بیٹھ جاتیں۔ پھر وہ ایک ایک لفظ (سنتیں) کہیں کہیں رک کر تبادلہ خیال ہوتا، کوئی لفظ کاٹا اور کوئی لکھا جاتا تھا۔'' (''خزاں کے رنگ'')

اِن بیانوں کو ملانے سے رفیق حسین کے بارے میں کچھ متضاد سی اطلاعات حاصل ہوتی ہیں۔ مثلاً

۱۔ وہ گھٹیا مار دھاڑ والے انگریزی ناول پڑھتے تھے لیکن مصنفین میں ٹالسٹائی کو سب سے زیادہ پسند کرتے تھے۔ یعنی ٹالسٹائی کے سے سنجیدہ لکھنے والوں کا بھی مطالعہ کیے ہوئے تھے۔

۲۔ انھوں نے اُردو زبان کی بہ مشکل چار پانچ کتابیں پڑھی تھیں لیکن انگریزی اور اُردو فکشن کا تقابل کر کے یہ رائے بھی دیتے ہیں کہ اُردو فکشن میں عشق و محبت کی بھرمار ہے، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اب (غالباً ترقی پسند تحریک کے زیر اثر) اُردو میں غیر رومانی فکشن کی بھی تخلیق ہونے لگی ہے۔

۳۔ وہ فارسی لکھ سکتے تھے مگر پڑھ نہیں سکتے تھے۔

۴۔ اُردو پڑھ سکتے تھے مگر لکھ نہیں سکتے تھے۔

۵۔ انہوں نے اُردو کا مطالعہ نہیں کیا تھا لیکن اُردو لکھ لیتے تھے۔

۶۔ وہ افسانہ انگریزی اُردو کی کھچڑی زبان میں ایک خاکے کے طور پر تیار کرتے تھے، پھر ان کی بیٹی اِس خاکے کو فصیح اُردو میں افسانے کی شکل دیتی تھیں۔

یہ متضاد نما بیان شبہ پیدا کرسکتے ہیں کہ بیان دینے والوں سے کہیں کچھ غلط بیانیاں ہوگئی ہیں۔ لیکن حقیقت شاید یہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اِن بیانوں میں مطابقت پیدا کرنا ممکن ہے جس کے بعد رفیق حسین کی صحیح تصویر ہمارے سامنے آسکتی ہے۔ بیانات کی تطبیق کے بعد یہ تصویر کچھ یوں بنتی ہے۔

۱۔ رفیق حسین نے اُردو کی باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ انہوں نے چند ہی اُردو کتابوں کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہوگا۔ لیکن کتابی علم کی اس کمی کو ماسٹر حضور احمد کی صحبت نے بڑی حد تک پورا کردیا۔ حضور احمد نے رفیق حسین میں فارسی کا ذوق بھی ایسا پیدا کیا کہ وہ فارسی زبان بولنے اور کسی حد تک لکھنے پر بھی قادر ہوگئے، لیکن کتابی فارسی کا پڑھنا اور سمجھنا اِن سے ممکن نہ تھا۔

۲۔ وہ اُردو زبان کے عالم تو کیا طالب علم بھی نہیں تھے، لیکن یہ اِن کی مادری زبان تھی، اِن کے خاندان کی علمی اور ادبی روایت بہت مضبوط تھی۔ اِس روایت اور اُردو کے ایک اہم مرکز لکھنؤ سے متعلق ہونے کی وجہ سے وہ ایک مستند اہل زبان کی طرح اُردو میں اپنے خیالات ادا کرسکتے تھے۔ لیکن اُردو رسم خط میں لکھنے کی مشق نہ ہونے کے باعث وہ املا کی غلطیاں بہت کرتے تھے اور بدخط بھی تھے۔ یعنی اِن کا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ فلاں خیال کو کن لفظوں میں ادا کیا جائے، بلکہ یہ تھا کہ فلاں لفظ کو کن حرفوں میں لکھا جائے۔ اِن کے ہاتھ کا مسودہ پڑھنا بہت مشکل ہوتا تھا اسی لیے شاہد احمد دہلوی ''کفارہ'' کے افسانے کو فضول سمجھ کر لوٹائے دے رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ رفیق حسین کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا اور ''کفارہ'' کی تصنیف اور اس کے مسودے کی تیاری میں بیٹی کا تعاون شامل نہیں تھا۔ بعد میں اِن کی تحریروں کی خوش خط نقلیں تیار کرنے کا کام بیٹی نے اپنے ذمے لے لیا۔ اس کے علاوہ وہ مناسب اور برمحل الفاظ کی تلاش میں بیٹی سے بھی تبادلۂ خیال کرتے تھے اور اپنی چھوٹی بہن سیدہ ممتاز جہاں بیگم سے بھی۔

۳۔ اپنی بعض تحریروں کے خاکے تیار کرنے میں رفیق حسین جلد باز طبیعت کی وجہ سے

انگریزی الفاظ بھی استعمال کر جاتے تھے جن کی جگہ پر ان کی بیٹی اُردو الفاظ رکھ دیتی تھیں۔

۴۔ رفیق حسین انگریزی کے گھٹیا مار دھاڑ والے ناول شوق سے پڑھتے تھے جن کے لکھنے والے بیانیے کو دِل چسپ اور تیز رفتار بنانے کے ماہر ہوتے ہیں، دوسری طرف ٹالسٹائی کا سا سنجیدہ اور بوجھل اسلوب والا فلسفی مزاج ناول نویس ان کا محبوب مصنّف تھا۔

۵۔ رفیق حسین نے فکشن کا وسیع مطالعہ خواہ نہ کیا ہو لیکن کار آمد مطالعہ ضرور کیا تھا۔ کہانی بنانے میں وہ محنت کرتے تھے اور کہانی سنانے کی خداداد صلاحیت رکھتے تھے اور سب سے ماورا وہ ''چیزے دگر'' بھی اِن کو قدرت کی طرف سے عطا ہوئی تھی جو تنقید اور تجزیے کی گرفت میں نہیں آتی۔

(۲)

رفیق حسین کا شمار اس لحاظ سے اُردو کے بدقسمت افسانہ نگاروں میں کیا جا سکتا ہے کہ اِن کی طرف وہ توجہ نہیں کی گئی جس کے وہ مستحق تھے، لیکن رفیق حسین گم نام کبھی نہیں رہے، نہ اِن کو یکسر فراموش کیا گیا۔ اِن کے افسانوں کا مجموعہ بھی ایک سے زیادہ بار (میرے علم میں کم سے کم چار بار چار مختلف ناموں سے (۵) جانوروں کے افسانے لکھنے والے کی حیثیت سے اِن کا نام ہمیشہ یاد رکھا گیا لیکن خود یہ افسانے قریب قریب فراموش کر دیے گئے۔ اس فراموش کاری کا ایک ثبوت اس زمانے میں سامنے آیا جب نوجوان افسانہ نگار سیّد محمد اشرف نے جانوروں کو کردار بنا کر بعض اچھے افسانے لکھے۔ اس وقت کچھ لوگوں نے کہا، اور کچھ نے باور بھی کر لیا، کہ عرصہ پہلے سیّد رفیق حسین نے جانوروں کے جو افسانے لکھے تھے اشرف کے افسانے انہیں کا چربہ ہیں، اور اس بے بنیاد قول فیصل نے اس حوصلہ مند اور عمدہ افسانہ نگار کو خاصی تکلیف پہنچائی۔ ہم بہر حال یہی سمجھتے رہے کہ ہم کو رفیق حسین کی طرح اِن کے افسانے بھی یاد ہیں جو جانوروں کے متعلق ہیں، یعنی جب ہم اُردو افسانوں کو رومانی، سماجی، نفسیاتی، جنسی وغیرہ کے خانوں میں بانٹیں گے تو جانوروں کے افسانوں کا بھی ایک خانہ بنا کر اس میں رفیق حسین کا نام درج کر دیں گے (اور ابوالفضل صدیقی اور سیّد محمد اشرف کا بھی، اس فرق کے ساتھ کہ ابوالفضل اور اشرف نے ''دوسری قسموں'' کے افسانے بھی لکھے ہیں) غرض رفیق حسین کو ہم نے اپنے یہاں کے بڑے افسانہ نگاروں میں شامل نہیں کیا۔ یہ اِن کی اور اُردو کی بھی،

---

(۵)۔ ''آئینۂ حیرت''، ''گوری ہو گوری''، ''بے زبان''، ''شیر کیا سوچتا ہوگا۔'' شائع ہوا۔

بدقسمتی تھی، اور اس بدقسمتی کی توثیق اس وقت ہوئی جب رسالہ ''نیا دور'' کراچی نے اپنے ایک شمار اور خود رفیق حسین کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تحریروں کا انتخاب (تقریباً دو سو صفحات میں) شامل تھا، اور اس انتخاب میں ''فنا''، ''نیم کی نمکولی'' اور ''فسانہ اکبر'' کے سے غیر معمولی افسانے بھی تھے (اور یہ جانوروں کے افسانے نہیں تھے۔) ''نیا دور'' نے یقیناً رفیق حسین کی قدر شناسی کا حق ادا کیا اور ان کی طرف وہ توجہ کی جو ابھی تک نہیں کی گئی تھی، لیکن ''نیا دور'' کے سے معتبر اور باوقار رسالے کی اس اہم اور یادگار اشاعت کے باوجود اُردو ادب میں رفیق حسین کی صورتِ حال تقریباً وہی رہی جو پہلے تھی، اور تنقید نے اِن کو زیادہ اعتنا کی نگاہ سے نہیں دیکھا، البتہ آصف فرخی نے اپنے مضمون ''رفیق حسین زبان بے زبانی'' میں اِن کے افسانوں کا بہت اچھا جائزہ لیا اور اس میں بحث کے کئی دروازے کھولے، لیکن اس مضمون نے بھی دوسرے لکھنے والوں میں کوئی خاص تحریک پیدا نہیں کی اور اب تو کچھ ایسا معلوم ہونے لگا ہے کہ رفیق حسین ہماری کم توجہی سے زیادہ اپنے مقدر کا شکار ہیں۔

(۳)

رفیق حسین کے افسانوں، خصوصاً ''آئینہ حیرت'' میں شامل آٹھ افسانوں کے بنیادی موضوع یا موضوعات کا تعین ابھی ہونا ہے، اور یہ کچھ آسان کام نہیں ہے۔ سہولت کی خاطر کہا جاسکتا ہے کہ ان افسانوں کا موضوع جانور ہیں، لیکن یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ رفیق حسین جانوروں کے موضوع پر ہمیں کیا بتانا چاہتے ہیں۔ انھوں نے جانوروں کی ہیئتوں، اداؤں، عادتوں، جبلتوں اور جذبوں تک کی عمدہ تصویریں کھینچی ہیں، تاہم جانوروں کے متعلق معلومات کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ افسانے تشنہ معلوم ہوتے ہیں اور جانوروں سے واقفیت اور ان کی قلمی تصویریں بنانے میں رفیق حسین سے کہیں بڑا ماہر جیرالڈ ڈریل ٹھہرتا ہے (اور تھا بھی، اس لیے کہ وہ جانوروں کا عاشق بھی تھا اور تاجر بھی۔ یہ تجارت اس کی آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ تھی، اور شاید اتنا ہی بڑا ذریعہ جانوروں سے متعلق اس کی تحریریں بھی تھیں) لیکن جانور شناسی کے نقطۂ نظر سے رفیق حسین کو پرکھنا ان کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ یہ خیال کرنا بھی مناسب نہ ہوگا کہ ان کا بنیادی موضوع جانور اور انسان کا موازنہ ہے، اور یہ خیال کرنا اور بھی نامناسب ہوگا کہ وہ جانور کو انسان پر فوقیت دیتے ہیں۔ جانور اور انسان کا اس قسم کا تقابل ان کا مقصود نہیں معلوم ہوتا، البتہ اِن کے یہاں یہ دونوں فطری (جبلی) اور ساختہ (عقلی) مظاہر کی نمائندگی

کرتے ہیں اور اِن کے افسانوں میں کہیں کہیں اِن دونوں مظاہر کا تقابل بلکہ تصادم بھی ہوتا ہے۔ حیوان فطری وجود کا نمائندہ ہے اور انسانی وجود اِس کو کبھی مسخ کرتا ہے، کبھی خطرے میں ڈالتا اور کبھی فنا کر دیتا ہے۔ اسے رفیق حسین کا بنیادی موضوع خواہ نہ کہا جائے لیکن یہ اِن کے افسانوں کا ایک مشترک موضوع ضرور ہے۔ کیوں کہ یہ ''آئینہ حیرت'' کے آٹھوں افسانوں میں موجود ہے۔ گوشوارہ اس طرح ہے:

ا۔ کفارہ: انسان (بہاری) جنگل میں جا بستا ہے۔ شیروں کا شکار چرا چرا کر کھاتا ہے۔ شیرنی اس کو مار ڈالتی ہے جس کے بعد اس کا نر اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔ انسانی خون کے اثر سے شیرنی آدم خور ہو جاتی ہے اور نتیجے میں اپنے ایک بچّے کے ساتھ انسان (احمد، محمود) کے ہاتھوں ماری جاتی ہے۔ دوسرا بچّہ قیدی بنا لیا جاتا ہے۔

۲۔ ''کلوا'': کتا انسان (منّن کی) محبت میں ڈوب کر مر جاتا ہے۔

۳۔ ''بیرو'': نیل گائے انسان (جوگی) کے ڈالے ہوئے کنٹھے کی وجہ سے اس وقت تک اپنے ہم جنسوں کی برادری سے باہر حیران و پریشان رہتا ہے جب تک وہ کنٹھا ٹوٹ نہیں جاتا۔ شیر ایک ریچھ سے لڑتے ہوئے مارا جاتا ہے جو اپنی عادت کے خلاف شیر سے اس لیے لڑ پڑا تھا کہ ایک انسان (کسی شکاری) کی گولی سے زخمی ہو کر اس کی ریچھنی کی موت نے اسے پاگل سا کر دیا ہے۔ شیر سے لڑنے میں ریچھ کی بھی جان جاتی ہے۔

۴۔ ''گوری ہو گوری'': گائے کا بچھڑا موت کے دہانے پر پہنچ جاتا ہے اس لیے کہ انسان (مادھو یا بسنتی) نے اسے کھونٹے سے باندھ دیا ہے اور سیلاب کا پانی چڑھتا ہوا اس کی ناک تک پہنچا ہے۔

۵۔ ''آئینہ حیرت'': بندریا کی زندگی سراپا الم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ انسان (قریشی خاندان) نے اس کے بچّے کو اِس سے چھین لیا ہے۔ (بندریا اور ''گوری ہو گوری'' کی گائے، دونوں اپنے بچّے کو پا جانے کے بعد بھی اسے ساتھ نہیں لے جا سکتیں اسی لیے کہ انسان کی باندھی ہوئی رسّی نے بچوں کو جکڑ رکھا ہے)۔ بندریا لینڈ سلائڈ کے وقت انسان کے بچّے کو اُٹھا کر بھاگتی ہے۔ اس لیے تین ٹانگوں سے چلنے پر مجبور ہے۔ اور اسی لیے لینڈ سلائڈ کا شکار ہو کر مر جاتی ہے۔ (اس کا اپنا بچہ اس کے پیٹ سے اس طرح چپک جاتا کہ وہ چاروں ہاتھ پیر استعمال کر سکتی اور شاید بچ نکلتی، خود بھی اور اس کا بچہ بھی، بلکہ اگر بچہ چھینا نہ گیا ہوتا تو وہ لینڈ

سلائڈ کے علاقے سے کب کی اپنے محفوظ میدانی مسکن کو لوٹ گئی ہوتی)۔

۶۔ ''ہر فرعونے را موسیٰ'': عظیم الجثہ ہاتھی انسان (کسی شکاری) کی گولی سے کانا ہو کر قہر وغضب اور مکاری کا پیکر بن جاتا ہے اور آخر انسان (کلوا پاسی) کے ہاتھ سے مارا جاتا ہے۔

۷۔ ''شیریں فرہاد'': بلی انسان (نسیمہ) کی محبت میں ایک گھر سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ اسے اور اس کے بلے کو انسان (اقبال احمد) خالی مکان کے ایک کمرے میں مقفل کر کے چلا جاتا ہے۔ جہاں کئی دِن کی بھوک سے بے تاب ہو کر بلا اپنی محبوبہ بلّی کو کھا جاتا ہے، اور پھر اسے ڈھونڈتا بھی پھرتا ہے۔

۸۔ ''بے زبان'': سرکس کی چلبلی گھوڑی انسان (گونگی لڑکی) کی محبت سے محروم ہو کر انسان (سرکس والوں) کے ظلم سہتی ہے۔ مدتوں بعد اتفاقیہ اپنی محبوب انسانی ہستی (گونگی لڑکی) کو پاکر پاگل سی ہو جاتی ہے۔ اور یہی پاگل پن اس کی جان لے لیتا ہے۔

یعنی (کم از کم اس گوشوارے کی حد تک) انسان کی جانور سے دوستی ہو یا دشمنی، جانور کو انسان سے انس ہو یا وحشت، ہر صورت میں انسانی وجود حیوانی وجود کے لیے مہلک ہے۔ انسانی وجود حیوانی وجود سے بدتر ہے یا بہتر، اس بحث سے رفیق حسین نے زیادہ سروکار نہیں رکھا ہے، لیکن اِن کے افسانے یہ ضرور بتاتے ہیں کہ جنگل کا ایک مقرر قانون ہے جس سے اس کے باشندے انحراف نہیں کرتے، اور اگر شاذ و نادر انحراف کرتے ہیں تو ''کفارہ'' کی شیرنی اور ''ہر فرعونے را موسیٰ'' کے ہاتھی کی طرح اپنی سزا کو پہنچتے ہیں۔ جنگل کا قانون لازماً انسانی قانون سے بہتر نہیں ہے، یہاں بھی خون بہتا ہے اور یہاں بھی جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات ہے، لیکن یہ قدرت کا قانون ہے اور رفیق حسین کے لفظوں میں قدرت کے قوانین بے رحم ہیں۔ اور ان قوانین سے بھی زیادہ بے رحم وقت ہے جو ''آئینہ حیرت'' کے لینڈ سلائڈ کی طرح ہر چیز پر سے گزرتا ہر چیز کو فنا کرتا اور اِس کی جگہ دوسری چیز کو فنا کرنے کے لیے پیدا کرتا چلا جا رہا ہے۔

چند اقتباس دیکھیے:

> ''اب موسم بھی اور ہے۔ ہولی جل چکی ہے۔ سبز لہلہاتے چاندر کو چار مہینے کی سخت سردی نے مار کر سکھا دیا ہے۔ یہاں نہ اب چڑیاں چہچہاتی ہیں نہ کالا تیتر بولتا ہے۔ کھڑکھڑاتا ہوا بھورا چاندر ایک چنگاری کا منتظر تھا جو کسی نہ کسی طرح ہر چاندر میں پہنچ کر اِن مردہ گھانسوں کو فنا کی آخری منزل میں پہنچا دیتی

ہے اور جب چاندر جل کر بھوری اور سیہ راکھ سے ڈھکا ہوا نکل آتا ہے تو اس کی خاک سے آنے والی نسل کے بے خبر نونہال پودے ہنستے ہوئے سر نکالتے ہیں، ظالم، ظالم، قدرت کے قوانین ظالم ہیں۔'' (کفارہ)

''ہم روز دیکھتے ہیں کہ صبح کو ہلکی روشنی میں ہر چیز خوش حال، تر و تازہ، شاداب ہوتی ہے، بھیگی بھیگی ٹھنڈی ہوا کے جھونکے چلتے ہیں، چڑیاں چہچہاتی ہیں، پھول مسکراتے ہیں، سبزہ لہلہاتا ہے اور چند ہی گھنٹے بعد چوندھیاتی دھوپ میں ہر چیز دہکتی ہے، جھلستی ہے، ہوائیں گرم اور خاک آلود ہو جاتی ہیں، چڑیاں اِدھر اُدھر چھپ جاتی ہیں پھول نڈھال ہو کر کمھلاتے اور گرتے ہیں، ہریاول پر دھوپ پڑتی ہے، خاک چھاتی ہے۔ دِن رات یہی قدرت کے پلٹے ہیں۔ پھر کون سی حیرت کی بات ہے کہ سرکس کی وہ تندرست سیاہ چمکتی شوخ گھوڑی کان پور میں نیلام ہونے کے چند دِن بعد یکے میں جتنے والی گھڑیا ہوگئی۔'' (بے زبان)

''ایک بوڑھی بندریا بڑ کے درخت کے پاس اکڑوں بیٹھی ہے۔ لمبے ہاتھ گھٹنوں پر ٹکے ہوئے آگے پھیلے ہیں۔ بدن پر چمکتی ہوئی پوستین کے بجائے لمبے اور چھدرے بال بے ترتیبی سے منتشر ہیں۔ لٹکی ہوئی بھوؤں کے نیچے معمول سے کہیں زیادہ آنکھیں اندر دھنسی ہوئی ہیں۔ یہ گھنٹوں ایک جگہ نگاہیں جمائے اسی حالت میں بیٹھی سوچتی رہتی۔ کبھی کوئی سوکھا پتا ہوا میں تلملاتا اس کے کان کے پاس سے گزرتا ہے تو سر ایک طرف جھکا کر پتے کو گر جانے دیتی ہے اور پھر ویسے ہی بیٹھ جاتی ہے:

نہ چھیڑ اے نکہت باد بہاری راہ لگ اپنی
تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

زندگی، پر عیش اور پر کیف زندگی، بچپن کی پر سحر بے فکر زندگی، جوانی کی مست زندگی، کیا تو اسی واسطے عطا ہوئی تھی کہ وقت آخر تیری یاد کے تازیانے پشت خمیدہ کی دھجیاں اڑائیں؟'' (آئینۂ حیرت)

''چاندر اُگتا ہے۔ وہ ہستیاں جو کبھی حیات کی طالب نہیں ہوئی تھیں،

عالم بے خبری میں وجود میں لاکر اس دنیا میں گرم و سرد جھونکے برداشت کرنے کے لیے چھوڑ دی جاتی ہیں۔ عرصۂ حیات کم ہے، مصائب عالم بھی ہیں، موسم کی سختیاں بھی ہیں، وجود کی جدوجہد بھی جاری ہے کہ بیڑا پار لگ جاتا ہے اور پھر وہی ہوتا ہے۔ ظلم۔ ظلم، قدرت کے قوانین کیسے ظالم ہیں۔ قدآور درخت چھوٹے پودے، لاکھوں قسم کی گھانسیں، بڑے بڑے جانور اور درندے، چوپائے اور پرندے، چھوٹے چھوٹے جانور، کروڑہا قسم کے کیڑے، اور انسان سبھی قانون کے تابع پیدا ہوتے چلے آرہے ہیں۔ چکی چل رہی ہے، آٹا نکل رہا ہے۔'' (کفارہ)

اور یہ ''آئینۂ حیرت'' کا لینڈ سلائڈ ہے۔ لینڈ سلائڈ؟ یا گزرتے ہوئے وقت کی تجسیم؟ فنا کے اِس کہرام میں ایک جان دار وجود ایک اور جان دار وجود کا بوجھ اُٹھائے بقا کی ہاری ہوئی جنگ لڑ رہا ہے:

''پہاڑ گر رہا تھا۔ لینڈ سلپ ہو رہی تھی۔ پوری زمین مکان، باغ، درخت، اوپر نیچے کے جنگلوں سمیت تیزی سے پھسل رہی تھی۔ سیکنڈوں نہیں بلکہ پلوں حالت بدل رہی تھی۔ زمین جگہ جگہ پھٹی۔ سیدھے درخت اپنی اپنی جگہ ٹیڑھے بکڑے ہوگئے۔ قریشی صاحب کی کوٹھی کانپی، لرزی، پھوٹ پھوٹ ہوکر بزدل کی طرح اڑا اڑا کر بیٹھ گئی۔ دھڑ دھڑ، ہاؤں ہاؤں کی بڑھتی ہوئی تا بہ فلک آوازوں میں گری ہوئی کوٹھی کا ملبہ نیچے دوڑا، پیچھے سے گرتے پڑتے سرنگوں درخت دوڑے۔ ہزاروں قدآور (چٹانیں؟)، کروڑوں من ملبہ، لاکھوں من پتھر ایک دوسرے پر گرتے، پلٹے کھاتے، ٹوٹتے، توڑتے، مسمار ہوتے اور سامنے کی ہر چیز کو تباہ کرتے گر رہے ہیں اور گرتے چلے جا رہے ہیں اور اِن ہی میں اِن آوازوں میں، اس اندھیرے میں، لاکھوں لڑھکتے ہوئے پتھروں میں، تیز پھسلتی ہوئی سلوں میں، مشت خاک تین ٹانگ کی بندریا — کیوں کہ ایک ہاتھ سے بچے کو تھامے ہے — چھوٹے پتھروں سے کتراتی ہے، بڑے

پتھروں پر چڑھ جاتی ہے، سلیں اور چٹانیں اِس کو پیس دینے کے لیے پھسلتی ہوئی لپکتی ہیں، یہ کود کر اِن ہی پر سوار ہوجاتی ہے، دیوہیکل درخت سینکڑوں ہاتھ پھیلائے اس پر لڑھکتا ہے، جھاڑو دیتا، سامنے کی ہر چیز سمیٹتا آتا ہے، بندریا اس کی ڈالی ڈالی اچکتی ہے، لاکھوں کروڑوں من سلیں، پتھر، درخت مٹی برابر اوپر سے گر رہے ہیں۔ پہاڑ کے اس طرف کا پورا ڈھال چوٹی سے لے کے نیچے بیر بھٹی تک پھسل پڑا ہے۔ بیر بھٹی کی آبادی کئی سوفٹ ملبے کے نیچے دفن ہوگئی ہے۔ کیا جھونپڑا، کیا مکان، کیا امیر، کیا غریب، کیا پیر کیا فقیر، سب دفن ہوچکے ہیں۔ فردوس کاٹیج کے منتشر ٹکڑوں پر گزوں بلکہ بلیوں ملبہ گر چکا ہے اور گر رہا ہے اور اب بھی، اس شور قیامت میں، اِس اندھیرے میں، بندریا پتھر سے چٹان پر، اور چٹان سے درخت پر، درخت سے نگل جانے والے ملبے پر اُچکتی ہے، تین ہی ہاتھ پیر ہیں اور ایک ہاتھ سے بچہ سینے سے چمٹا رکھا ہے۔ بندریا ہر وقت اُچھل رہی ہے، ہر کچل کر پیس لے جانے والی چیز پر اُچک کر سوار ہوجاتی ہے، اور پھر جب اس چیز کے خود دفن ہونے کی نوبت آتی ہے تو اِس سے اوپر آنے والی چیز پر اُچک کر سوار ہوجاتی ہے۔''

یہ ایک کامل علامتی بیانیہ ہے، کامل اس لیے کہ علامتی مفہوم کے بغیر بھی اس کی منظری حقیقت قائم رہتی ہے۔ یعنی یہ اپنی بیانیہ حیثیت میں علامتی تاویلوں کا محتاج نہیں ہے۔

''آئینۂ حیرت'' کے افسانوں کو ایک سے زیادہ بار پڑھا جائے تو احساس ہوتا ہے کہ رفیق حسین نے جنگل اور حیوان کو اپنا کینوس بنایا ہے لیکن اِن کی توجہ کا مرکز وجود اور اِس کا عدم، حیات اور اِس پر زمان کا گہرا سایہ ہے۔ لینڈ سلائڈ کے مندرجۂ بالا منظر کے فوراً بعد کا بیان دیکھیے۔

''رات کی تباہ کاریوں کے بعد فلک پیر انتہائی معصومیت سے مسکرایا۔ خاموش پہاڑیوں میں صبح ہوئی۔ بادل بھی چھٹ چکے ہیں، کہرا بھی نہیں ہے۔ ہوا بھی بند ہے۔ دو چار چڑیاں چہچہا رہی ہیں۔ بیر بھٹی کی آبادی تین سوفٹ ملبہ اوڑھے ٹھنڈی پڑی سو رہی ہے۔ سامنے مخمور کالا پہاڑ ڈیڑھ میل دو ہزار فٹ لمبا کتھئی بھورا دہانہ پھاڑے جمائی سی لے رہا ہے۔ لمبی چوڑی جمائی ہے، کچھ

عرصہ لگے گا۔ پانچ سو برس میں پھر اس دہانے کو گھنے جنگل اُگ کر ڈھانک لیں گے۔''

اور یہ وقت کی معتدل رفتار کے ساتھ ہوگا اور قانون قدرت کے عین مطابق ہوگا اور حسب معمول ہوگا۔ لینڈ سلائڈ کی رات جو کچھ ہوا وہ بھی کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں تھا۔ فردوس کا میچ کی کیا بساط بیر بھٹی کی چھوٹی سی بستی کی بھی کیا بساط، بڑے بڑے شہروں کو مٹی ڈھانپ لیتی ہے، اور اس مٹی پر اور مٹی جمتی ہے۔ یہ وقت کے معمولی کام ہیں۔ غیر معمولی بات صرف یہ ہے کہ جو کام وقت صدیوں میں انجام دیتا ہے وہ اس نے لینڈ سلائڈ کی رات ساعتوں میں انجام دے دیا اس لیے کہ اِس رات برسوں کے بجائے ''سیکنڈوں بلکہ پلوں حالت بدل رہی تھی،'' گویا اس رات چکّی تیز چل رہی تھی۔

کچھ پہلے رفیق حسین کے ساتھ جیرالڈ ڈریل کا نام لینے کی زیادتی کی گئی تھی۔ یہی زیادتی اِن کے ساتھ کپلنگ اور جم کاربٹ کا نام لے کر بھی کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ بھی زیادتی ہوگی کہ ہم رفیق حسین کے یہاں جانوروں کو بالکل ضمنی اور ثانوی حیثیت دے دیں۔ یہ صحیح ہے کہ رفیق حسین جانوروں کے بارے میں زیادہ معلوماتی تفصیلات فراہم نہیں کرتے لیکن اِن کا قلم چند خط کھینچ کر جانور کو زندہ کر دیتا ہے۔ خصوصاً کسی صورت حال میں تغیر کا مختلف جانوروں پر ردِ عمل دکھانے میں اِن کی یہ مہارت کھل کر سامنے آتی ہے۔ چند مثالیں دیکھیے:

> شیر: ''شیر دم کو اپنے پہلو میں سمیٹے، مُنھ کھولے، ہلکے ہلکے ہانپتا ہوا، تیزی سے آنکھیں اِدھر اُدھر گھماتا ہوا سامنے کی کھڑی چڑھائی کو بہ غور دیکھ رہا تھا۔ دفعتاً ریچھ، جس کی کہ بوا سے ندی کے کنارے ہی آ گئی تھی، سامنے پتھروں پر آہستہ آہستہ بھدے پن سے چڑھتا نظر (آیا) شیر کا کھلا ہوا مُنھ بند ہوگیا، دُم لٹھیا کی طرح پیچھے جا پڑی اور دُم کی پتلی نوک ناگن کی طرح دائیں بائیں لہرانے لگی۔ شیر بار بار دبکا ہوا پنجوں کے بل سدھر سدھر کر بیٹھنے لگا۔'' (بیرو)
>
> بنڈیلا: (جنگلی سور) ''بنڈیلے کو مالا کی گھاس کی طرف سے کچھ آہٹ معلوم ہوئی زمین میں گھسی ہوئی بھاری تھوتھنی وہیں مٹی میں دھنسی کی دھنسی رہ گئی۔ کانوں نے آہستہ آہستہ جنبش جاری رکھی۔ آواز پھر بند ہوگئی تھی۔ کچھ دیر

اسی حالت میں انتظار کرنے کے بعد ناک کو دوبارہ مٹی میں جھٹکے سے دھنسایا ہی تھا کہ کھس کھس کھساک آواز آئی۔ بنڈیلا جڑ کھودتے میں رکا، اور پھر بغیر سر گھمائے بدن کے ایک ہی جھٹکے میں پوری جان سے گھوم، مالا کی طرف رُخ کر، پتلی دم کی جلیبی بنا، ساکت کھڑا ہو گیا۔'' (ہر فرعونے راموئی)

ریچھ: ''اس تڑاخے کی آواز سے ریچھ، جو کہ اِن پتھروں کے پاس سے گذر رہا تھا ٹھٹھک گیا۔ بھاری جھبرا سر ہلا ہلا کر اِدھر اُدھر سونگھا ''دو بوئیں مشترکہ!'' جھلا کر پنجے سے ناک کے بانسے کو دو دفعہ پونچھا اور دونوں پتھروں کے بیچ میں گھس گیا۔ بجلی کی طرح شیر شکار کو چھوڑ گھوم کے کھڑا ہو گیا۔ آندھی کی طرح ریچھ نے جھٹکا لیا اور راستہ روک کر سات فٹ اونچا، تین فٹ چوڑا جھبرا دیو پچھلے پیروں پر کھڑا ہو گیا۔'' (بیرو)

گونڈ: ''نر گونڈ، جنگل کا سب سے بڑا چوپایہ، اپنے جثے اور اپنی طاقت پر مغرور گونڈ، نتھنے پھلائے، کانوں کی کٹوریاں آگے گھمائے، دم کی تھاپی تیزی سی ہلا رہا تھا۔ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کون گستاخ بدتمیز راستے میں ہے۔'' (ہر فرعونے راموئی)

ہاتھی: ''شیرنی کی جنگل دہلا دینے والی دہاڑ اس نے سکون اور اطمینان کے ساتھ سونڈ کی نوک منھ میں دبائے ہوئے اور اُٹھے ہوئے پچھلے ایک پیر سے دوسرا پیر کھجاتے ہوئے سنی۔ اس کی بائیں طرف کی پھوٹی ہوئی آنکھ، جس میں سے دائمی سیاہ بہنے والے آنسوؤں سے مستک پر ایک کالی لکیر بنی ہوئی تھی، اپنے دید سے خالی گڑھے پر مچپچائی اور سالم آنکھ کے چھوٹے سے گول ڈھیلے نے چاروں طرف اوپر اور نیچے کئی چکر کھائے۔'' (ہر فرعونے راموئی)

''مکار ہاتھی آواز کے سنتے ہی سم ہو کر رہ گیا۔ کئی منٹ آدھا پولا منھ میں اور آدھا سونڈ کی نوک میں پکڑے کھڑا رہا۔ پھر پولا منھ سے نکال وہیں پھینک سونڈ کی نوک بو لینے کو آگے بڑھائی۔ کان کھڑے کیے اور آہستہ آہستہ مچان کی طرف بڑھا۔''

گھوڑی: ''یکا یک یہ آواز جو آئی، گھوڑی چونک، دونوں کان پیچھے دبا

خاموش کھڑی ہوگئی— گونگی نے پھر وہی آواز نکالی۔ گھوڑی نے آگے پیچھے کان ہلاتے ہوئے پھر اس آواز کو سنا— دوسرا کے جو گھوڑی نے اس آواز کو سنا تو پھر یہ معلوم ہوا کہ اس مریل گھوڑی میں کسی نے بجلی بھر دی۔ ایک دفعہ ہنہنانے کی تڑپ ماری— دیکھتے دیکھتے ساز کے ٹکڑے ٹکڑے ہوگئے۔ گھوڑی آزاد بموں سے نکل یکے کے چاروں طرف پھرنے لگی۔ وہ رکتی، بھاگتی، کبھی الف ہوتی، کبھی دولتیاں چلانے لگتی، کان سکیڑے، دانت نکالے یکے کے گرد گھومنے لگی۔'' (بے زبان)

رفیق حسین کے افسانوں کے در و بست کو دیکھ کر احساس ہوتا ہے کہ جس طرح کوئی انجینئر اپنی تعمیر کا نقشہ پہلے سے تیار کر کے ایک ایک اینٹ کی جگہ مقرر کر لیتا ہے اسی طرح انہوں نے بھی اپنے افسانے کی منصوبہ بندی اور تنظیم کی ہے، اور اِن کا یہ قول درست معلوم ہوتا ہے کہ ''میں افسانہ لکھنے سے پہلے اس کے پلاٹ اور تمام جزئیات کا اپنے تصور میں مکمل جائزہ لے لیتا ہوں۔'' مثلاً بہاری کو افسانے میں پہلی بار کس وقت دکھایا جائے (کفارہ)، چاندنی کی پہاڑیوں میں بیرو کو کب نمودار کیا جائے (بیرو)، کلوا اور منّن کی دوبارہ ملاقات کب اور کہاں ہو (کلوا)، بندریا کو آخری بار فردوس کا تیج میں کیونکر پہنچانا ہے۔ اور لینڈ سلائڈ کی ابتدائی گڑگڑاہٹ کس وقت سنانا ہے (آئینہ حیرت) وغیرہ۔ یہ سب طے کرنے میں رفیق حسین نے خاصی دماغ سوزی کی ہوگی، لیکن اِن کے یہاں یہ موڑ اس طرح آتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ افسانہ اپنے آپ اِدھر مڑ گیا اور اسے یہ رُخ دینے میں افسانہ نگار کو کچھ محنت نہیں پڑی ہوگی، لیکن افسانوی بیانیے میں سب سے زیادہ ساختہ چیز یہی پر فریب بے ساختگی ہوتی ہے۔ ''آئینہ حیرت'' کے افسانوں کے نقشوں پر ایک نظر ڈالیے:

(۱) ''کفارہ'': مصطفیٰ آباد رینج اور گیہوں کا کھیت، چیتلیں اور جھانک کھیت چر رہے ہیں، اِن کی واپسی کے انتظار میں شیر اور شیرنی، گھات لگائے بیٹھے ہیں۔ شیرنی اور شیر کو ہوا میں ایک نئی بو محسوس ہوتی ہے اور دونوں وہاں سے چلے جاتے ہیں۔ چیتلوں کو بھی وہ بو محسوس ہوتی ہے اور دور پر ایک جنبش نظر آتی ہے۔ پورا گلہ بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ گیہوں کے کھیت میں مفرور قاتل بہاری آ گیا ہے۔ وہ قانون سے بچنے کے لیے جنگل میں رہنے لگا ہے اور شیر کے شکار کا گوشت چرا چرا کر کھاتا ہے۔ ایک دِن گوشت چرا کر بھاگتے ہوئے اس کا سامنا شیرنی سے

ہوجاتا ہے۔ شیرنی اسے مار ڈالتی ہے اور اس کے بعد آدم خور ہوجاتی ہے، آخر خود بھی ماری جاتی ہے۔

(۲) کلوا: اسکولی لڑکا منن کتے کے پلے کو گھر لاتا ہے۔ پلا کچھ دِن وہاں رہتا ہے۔ لڑکے کا باپ اسے نکلوا دیتا ہے۔ ایک کہار کی لڑکی اس کو پال لیتی ہے اور اس کا نام کلوا رکھتی ہے۔ محلّے کا ایک لڑکا انتقاماً کلوا کو اُٹھا لے جاتا ہے۔ کلوا کچھ دن قبرستان میں ایک گھرانے کے ساتھ رہتا ہے پھر رسّی کاٹ کر بھاگ نکلتا ہے اور ایک بڑے کتے کی ماتحتی اختیار کرلیتا ہے۔ اس کتے کے مرنے کے بعد اس کے علاقے پر قابض ہوجاتا ہے۔ ایک دِن اسے کہاری کی لڑکی کی بو ملتی ہے۔ اور وہ اس کے سہارے لڑکی کے گھر پہنچ جاتا ہے، لیکن لڑکی سسرال جاچکی ہے۔ کلوا وہیں رہ پڑتا ہے۔ سال بھر بعد لڑکی واپس آتی ہے۔ کلوا اس کی طرف بڑھتا ہے لیکن وہ کلوا کو بھول چکی ہے اور اس سے ڈر جاتی ہے۔ آٹھویں دِن وہ سسرال واپس چلی جاتی ہے۔ اب کلوا ایک غضب ناک کتا ہوجاتا ہے۔ اِدھر منن غلط تربیت کی وجہ سے آوارہ گردی کرنے لگتا ہے۔ ایک دِن کلوا اور منّن کی ملاقات ہوجاتی ہے۔ کلوا کو منّن کی بو مانوس معلوم ہوتی ہے، دونوں میں پھر سے دوستی ہوجاتی ہے اور دونوں ساتھ ساتھ آوارہ گردی کرنے لگتے ہیں۔ ایک دِن منّن واٹر ورکس کے گہرے تالاب میں گر کر ڈوبنے لگتا ہے۔ کلوا تالاب میں پھاند کر اسے سہارا دیے رہتا ہے، یہاں تک کہ لوگ آکر منّن کو بچالیتے ہیں لیکن کلوا پیٹ میں زیادہ پانی پہنچ جانے کی وجہ سے مرجاتا ہے۔ منن کو اسپتال پہنچایا جاتا ہے اور کلوا کی لاش کرگسوں کی خوراک بننے کے لیے وہی پڑی رہ جاتی ہے۔

(۳) بیرو: ایک جوگی کا پالا ہوا نیل گائے بیرو جوگی کی گرفتاری کے بعد لاوارث ہوجاتا ہے اور بستی والوں کی چھیڑ چھاڑ سے عاجز آکر جنگل میں چلا جاتا ہے۔ لیکن اس کے گلے میں جوگی کا ڈالا ہوا کنٹھا پڑا ہے جس کی وجہ سے اس کے جنگلی ہم جنس اس سے وحشت کھاتے ہیں۔ وہ نیل گایوں کے ایک گلّے کے سردار سے بار بار لڑتا ہے اور ہر بار اس کا حریف شکست کھا کر بھاگتا ہے جس کے بعد جنگل کے قانون کی رو سے بیرو کو گلّے کا سردار ہوجانا چاہیے لیکن جیسے ہی وہ گلّے کے قریب پہنچتا ہے۔ مادائیں اس کے کنٹھے سے بھڑک کر بھاگ کھڑی ہوتی ہیں۔ بیرو گلّے کا پیچھا کرتا پھرتا ہے اور کسی کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتا۔ اِدھر ایک بدمزاج ریچھ بھی وہاں آجاتا ہے اور بلاامتیاز سب جانوروں پر حملہ کرنے لگتا ہے۔ جنگل میں ابتری پھیل جاتی ہے جس

کی وجہ سے شیر کو شکار کی تلاش میں کئی کئی دِن بھوکا رہنا پڑتا ہے۔ ایک دِن وہ ایک پہاڑی
کگارے پر بیرو کے حریف کو مار لیتا ہے اور اسے کھانا شروع ہی کرتا ہے کہ ریچھ وہاں آپہنچتا
ہے۔ دونوں میں ہولناک جنگ ہوتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کو مہلک طور پر زخمی کر دیتے
ہیں۔ بیرو بھی اپنے حریف کا پیچھا کرتا ہوا کگارے پر پہنچ جاتا ہے۔ ریچھ اور شیر کو آپس میں گتھے
دیکھ کر اپنے لیے خطرہ محسوس کرتا ہے اور بڑھ کر دونوں کو ایسی ٹکر مارتا ہے کہ دونوں ایک ہزار
فٹ نیچے کی چٹان پر جا گرتے ہیں۔ شیر کا پنجہ لگنے سے بیرو کے گلے کا کنٹھا ٹوٹ جاتا ہے۔
اب مادہ نیل گائیں اسے قبول کر لیتی ہیں۔

(۴) گوری ہو گوری: گاؤں میں سیلاب آجاتا ہے۔ گاؤں والے گھر چھوڑ چھوڑ کر
بھاگتے ہیں۔ ایک لڑکی گھر ہی میں رہ جاتی ہے اور گھر کی گائے کا بچہ کھونٹے سے بندھا رہ جاتا
ہے۔ محفوظ جگہ پر پہنچ کر ماں باپ کو لڑکی کے غائب ہونے کا پتا چلتا ہے۔ دونوں رونے لگتے
ہیں۔ گائے بھی اپنے بچے کو پکار رہی ہے۔ آخر وہ پیرتی ہوئی واپس پہنچتی ہے۔ اپنے بچے کو
ساتھ لے جانا چاہتی ہے۔ لیکن بندھا ہونے کی وجہ سے بچھڑا وہیں چکر کھاتا رہتا ہے۔ گائے
لڑکی کو پیٹھ پر سوار کر کے بچھڑے کے پاس لاتی ہے۔ لڑکی بچھڑے کی رسّی کھول دیتی ہے اور
تینوں خیریت کے ساتھ اپنے لوگوں میں پہنچ جاتے ہیں۔

(۵) آئینۂ حیرت: جون کی دھوپ میں جلتی ہوئی سڑک پر پہاڑ کا باشندہ ڈھٹیال گرمی
سے ہلکان چلا جا رہا ہے۔ ایک رئیس ترس کھا کر اس کو اپنی موٹر میں بٹھا لیتا ہے۔ اسی گرم سڑک
پر ایک بندریا بھی اپنے بچّے کے ساتھ سفر کر رہی ہے۔ سرد پہاڑی علاقہ آجاتا ہے جہاں بندریا
اپنی ٹولی میں شامل ہو جاتی ہے۔ ایک دِن رئیس کا ڈرائیور بندریا کے بچّے کو اُٹھا لے جاتا ہے
تا کہ رئیس کا منتوں مرادوں والا کمزور بچہ بندر کی ہوا پاس رہنے سے تندرست رہے۔ بندریا
اپنے بچّے کو ڈھونڈھتی ہوئی رئیس کی کوٹھی میں پہنچ جاتی ہے۔ بچّہ رسّی سے بندھا ہوا ہے اس لیے
ماں اسے پالینے کے باوجود ساتھ نہیں لے جا سکتی آخر وہیں رہ پڑتی ہے۔ گھر والے شروع میں
اس سے کچھ نہیں بولتے لیکن وہ کچھ ایسی توڑ پھوڑ مچاتی ہے کہ اسے بندوق سے ڈرا کر بھگا دیا
جاتا ہے، لیکن اب اس کا بچّہ ہر وقت ماں کی یاد میں چیختا کرتا ہے اور اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ کہیں
وہ بیمار پڑ کر رئیس کے بچّے کی صحت کے لیے خطرہ نہ بن جائے۔ رئیس کے یہاں سے ایک لڑکی
پوجا کی غرض سے بندر کے بچّے کو اپنے یہاں لے جاتی ہے۔ پہاڑ پر بارش اور ٹھنڈک شروع

ہو جاتی ہے۔ بندروں کی ٹولی واپس جا چکی ہے لیکن بندریا بچے کی تلاش میں وہیں رہتی ہے۔ بے قرار ہو کر ایک رات وہ رئیس کی کوٹھی پر پہنچ جاتی ہے۔ اسی وقت لینڈ سلائڈ میں اوپر والا پہاڑ نیچے پھسلنا شروع ہوتا ہے۔ مامتا کی ماری بندریا کو اپنا بچہ نہیں ملتا تو وہ رئیس کے بچے کو لے بھاگتی ہے۔ لینڈ سلائڈ میں کوٹھی بکھر کر نیچے پھسل پڑتی ہے اور اپنے مکینوں سمیت ملبے کی تہوں میں دفن ہو جاتی ہے۔ بندریا بچے کے لیے لینڈ سلائڈ کے خاتمے تک بھاگتی رہتی ہے، آخر زخموں اور تھکن سے چور ہو کر مر جاتی ہے۔ ایک ڈھٹیال اس کی گود سے بچے کو اٹھا لے جاتا ہے۔ لاکھوں کی جائیداد کا مالک یہ بچہ اب سے نیم وحشی ڈھٹیال بن کر جانوروں کی سی زندگی گزارے گا۔

(۶) ہر فرعونے را موسیٰ: مالا کے جنگل میں ایک بنڈیلا گوند سے ڈر کر بھاگتا ہے، گوندوں کی ڈار سامنے کھڑے ہوئے ہاتھی کو دیکھ کر بھاگ کھڑی ہوتی ہے۔ ہاتھیوں کے غول میں شیرنی کی دہاڑ سن کر بھگدڑ پڑ جاتی ہے۔ لیکن ایک پرانا ڈیڑھ دانت کا کا ناخونی ہاتھی شیرنی کو مار ڈالتا ہے۔ وہاں سے گیہوں کے کھیت میں جا پہنچتا ہے اور مچان پر سوئے ہوئے نوجوان بدل کر بستر سمیت نیچے کھینچ لیتا ہے۔ بدل بچ نکلتا ہے لیکن ہاتھی کے ہاتھوں اس درگت نے اس کی جگ ہنسائی کرا دی ہے۔ وہ ہاتھی کا دشمن ہو جاتا ہے۔ خونی ہاتھی کو مارنے والے کے لیے انعام کا اعلان ہوتا ہے تو ایک انگریز نام نہاد شکاری اس کا شکار کرنے کے لیے علاقے میں آتا ہے۔ بدل اس کی ملازمت کر لیتا ہے اور بڑی دوڑ دھوپ کر کے کانے ہاتھی کا پتا لگاتا اور شکاری کو گھنے جنگل میں لے جاتا ہے۔ لیکن ہاتھی کو دیکھ کر شکاری بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ بدل تنہا رہ جاتا ہے اور ہاتھی اسے کچل کچل کر مار ڈالتا ہے انگریز شکاری بدل کے رائفل لے کر بھاگ جانے کی رپورٹ درج کرا کے واپس چلا جاتا ہے۔ بدل کا باپ پرانا تجربہ کار شکاری کلوا پاسی بیٹے کی تلاش میں جنگل پہنچتا ہے۔ وہاں اس کے بدل کے بدن کے چیتھڑے، انگریز کی چھوڑی ہوئی رائفل اور دوسرے سراغ دیکھ کر سارا معاملہ سمجھ جاتا ہے۔ رائفل اٹھا کر ہاتھی کو ڈھونڈنے نکل کھڑا ہوتا ہے اور بالآخر اسے مار کر بیٹے کا انتقام لے لیتا ہے۔ اسے اسلحہ قانون کے تحت گرفتار بھی کر لیا جاتا ہے اور ہاتھی کو مارنے کا انعام بھی ملتا ہے۔ عدالتی کارروائیوں کے دوران انگریز شکاری کو اپنی بزدلی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

(۷) شیریں فرہاد: نئی روشنی اور اونچی سوسائٹی کے دلدادہ اقبال احمد کی سیدھی سادھی

بیوی نسیمہ نے ایک بلی پال رکھی ہے۔ اقبال احمد بلی پالنے کا مخالف ہے اور جب ایک بلا گھر میں آنے لگتا ہے تو اقبال احمد اس بلے کو طرح طرح کی سزائیں دیتا ہے۔ ترقی پا کر اقبال احمد کو نسیمہ اپنے شایان شان بیوی نہیں معلوم ہوتی۔ وہ دوسری شادی کر لیتا ہے اور دوسرے گھر میں رہنے لگتا ہے۔ نسیمہ بھی بلی کو ساتھ لے کر میکے روانہ ہوتی ہے لیکن اسٹیشن پر بلی اس کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اور کتوں سے ڈر کر سیدھی اپنے ٹھکانے پر واپس آتی ہے جو نسیمہ کے جانے کے بعد ویران پڑا ہے۔ دوسرے دِن اقبال احمد گھر میں آتا ہے اور اس کا سامان اٹھانے رکھنے لگتا۔ بلی اور بلا ایک سے دوسرے کمرے میں بھاگتے پھرتے ہیں۔ اقبال احمد گھر کے سارے کمروں کو مقفل کر کے چلا جاتا ہے۔ بلی اور بلا انہیں میں سے ایک کمرے میں بند رہ جاتے ہیں۔ دس دن میں دونوں بھوک سے مرنے لگتے ہیں۔ آخر بے تاب ہو کر بلا بلی کو کھا جاتا ہے۔ اسی دِن گھر کے دروازے ایک بار پھر کھولے جاتے ہیں۔ بلا باہر نکل جاتا ہے۔ تندرست ہو جاتا ہے اور عرصے تک اپنی محبوبہ بلی کو آوازیں دیتا پھرتا ہے۔

(۸) بے زبان: ایک شوقین مزاج بوڑھا رئیس سرکس کی منہ زور گھوڑی پر ایک خوبصورت لڑکی کی شہسواری کے کرتب دیکھتا ہے اور لڑکی پر لٹو ہو جاتا ہے۔ سرکس کے منیجر کو بھاری رقم دے کر وہ لڑکی کو اپنی نئی بیگم بنانے کے لیے اپنے محل میں لے جاتا ہے۔ وہاں اس پر انکشاف ہوتا ہے کہ وہ میک اپ کی بھاری تہوں کے نیچے ایک بھیانک چہرے والی گونگی لڑکی ہے۔ بدنامی کے خوف سے رئیس چپ رہ جاتا ہے اور لڑکی کو اپنے باورچی کی سپردگی میں دے دیتا ہے جہاں وہ نوکرانی کی طرح کام کرتے کرتے وقت سے پہلے بوڑھی ہو جاتی ہے۔ گھوڑی کو سرکس والوں نے ایسا بنا دیا تھا کہ لڑکی کے سوا کسی کو اپنی پیٹھ پر بیٹھنے نہیں دیتی تھی۔ لڑکی کے جانے کے بعد وہ دانہ گھاس چھوڑ دیتی ہے۔ اس پر طرح طرح کے ظلم کیے جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ مریل گھوڑی ہو کر رہ جاتی ہے۔ عاجز آ کر سرکس والے اسے نیلام کر دیتے ہیں اور وہ یکے میں جوت دی جاتی ہے۔ یہ دونوں بے زبان اپنی اپنی جگہ ایک دوسرے کو یاد کرتے رہتے ہیں۔ مدتوں بعد ایک دِن اس گھوڑی والے یکے پر وہی گونگی بیٹھتی ہے۔ اس کی آواز سن کر گھوڑی پر ایک جوش طاری ہو جاتا ہے اور وہ خود کو چھڑا کر یکے کے گرد پاگلوں کی طرح چکر کاٹنے لگتی ہے۔ گونگی بھی اسے پہچان جاتی ہے۔ اس پر بھی ایک کیفیت طاری ہوتی ہے اور وہ یکے سے کود کر سرکس کے دنوں کی طرح گھوڑی کی ننگی پیٹھ پر سوار ہو جاتی ہے۔ گھوڑی اسے لے

کر سرپٹ بھاگتی ہے اور میلوں بھاگتی چلی جاتی ہے۔ آخر دونوں زمین پر گرتے ہیں اور ختم ہوجاتے ہیں۔

ان میں سے کسی بھی نقشے میں جزئیات کے رنگ بھر کر کوئی معمولی افسانہ نگار بھی اچھا خاصا افسانہ، اچھا افسانہ نگار بہت اچھا افسانہ لکھ سکتا ہے۔ لیکن رفیق حسین سے بہتر افسانہ نگار بھی ان نقشوں پر رفیق حسین سے بہتر افسانہ نہیں لکھ سکتا، کیوں کہ جزئیات کے انتخاب میں وہ رفیق حسین سے مات کھاجائے گا۔ یہ اس لیے کہ اِن افسانوں کے نقشے اور اِن نقشوں کے جزئیات دونوں ایک ہی دماغ کے ساختہ ہیں اور اس لیے دونوں ایک ہی سانس لیتے معلوم ہوتے ہیں اور اسی طرح بہم پیوست ہیں کہ اعتماد کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ رفیق حسین نے ان افسانوں کے نقشے پہلے تیار کیے تھے یا اِن کے جزئیات۔ اسی لیے اِن افسانوں کو پڑھ کر ذہن اس سوال میں اُلجھتا ہے کہ یہ جزئیات اِن نقشوں کے لیے بنائے گئے ہیں یا یہ نقشے اِن جزئیات کے مطابق تیار کیے گئے ہیں۔

(۴)

رفیق حسین کے ذکر کے ساتھ مجھ کو اپنے پڑوس کا وہ مکان یاد آتا ہے۔ جہاں میرے بچپن کا بہت سا وقت گزرا اس لیے کہ وہاں بچوں کی کتابوں اور رسالوں کا ذخیرہ اور مکینوں کا محبت بھرا برتاؤ مجھے بار بار کھینچ بلاتا تھا۔ ہم لوگوں اور اس مکان والوں کے مراسم عزیزوں سے بڑھ کر تھے۔ خالہ جان، شمو باجی (جو والد صاحب کی چہیتی بیٹی کی طرح تھیں اور کبھی کبھی اِن سے اُردو پڑھتی تھیں)، نشو باجی، قدیر بھائی ہمارے اپنے گھر والوں کی طرح تھے۔ کبھی عثمان بھائی بھی آنکلتے تھے جو انگریزوں کے انداز میں اُردو بول کر بہت ہنساتے تھے۔ تقسیم کے بعد یہ لوگ پاکستان چلے گئے اور وہ مکان کچھ دِن خالی پڑا رہا۔ ایک دِن میں اس خالی مکان کو دیکھنے گیا۔ وہاں اب کوئی سامان نہیں تھا۔ دالان جہاں خالہ جان ہر وقت موجود ملتی تھیں (اس لیے کہ ان کی ایک ٹانگ زہرباد کی وجہ سے کاٹ دی گئی تھی)، تختوں کے چوکے کے بغیر زیادہ بڑا معلوم ہو رہا تھا۔ چھت سے لٹکنے والا مشرقی پنکھا، جسے ڈوری کھینچ کھینچ کر جھولے کی طرح پینگ دیے جاتے تھے، اگر وہاں کبھی تھا تو اب نہیں تھا۔ البتہ چھت میں سگریٹ کی پنی کے کپ اُلٹے چپکے ہوئے تھے اور جانے والے مکینوں کی یاد دلا رہے تھے۔ اِن مکینوں میں خالہ جان سیّد رفیق حسین کی چھوٹی بہن سیّدہ ممتاز جہاں بیگم تھیں، شمو باجی پاکستان جاکر ''دستک نہ دو'' والی الطاف فاطمہ

ہوئیں، نشو باجی افسانہ نگار نشاط فاطمہ اور قدیر بھائی ''ماہ نو'' کے ایڈیٹر اور ماہر مترجم سیّد فضل قدیر اور چھت سے چپکے ہوئے یہ کپ، مجھے مدتوں بعد مضمون ''خزاں کے رنگ'' سے معلوم ہوا، سیّد رفیق حسین نے اپنے بھانجے بھانجیوں کو خوش کرنے کے لیے بنائے اور اچھال کر چھت سے چپکائے تھے (عثمان بھائی انہیں کے بیٹے سیّد عثمان رفیق تھے)۔

اس گھر میں سیّد رفیق حسین کو میں نے کئی بار دیکھا، لیکن اِن کی ادبی حیثیت کا مجھ کو علم نہیں تھا، اور مجھے اِن کی شکل صورت بھی ٹھیک سے یاد نہیں، صرف اتنا خیال آتا ہے کہ اِن کے چہرے پر چیچک کے ہلکے (یا گہرے؟) داغ تھے۔ ممکن ہے یہ میرے حافظے کا دھوکا ہو اس لیے کہ اِن داغوں کا ذکر اِن کی شخصیت پر مضامین میں مجھے نہیں ملا۔ اِن کے اہم شخصیت ہونے کا اندازہ مجھ کو اِس وقت ہوا جب میں نے اپنے والد مرحوم کو بار بار اِن کے افسانوں کی تعریفیں کرتے سنا۔ وہ کبھی کبھی ہمارے یہاں آنکلتے اور انہوں نے والد صاحب کو اپنے بعض افسانے سنائے بھی تھے اِن دونوں کی پہلی ملاقات کا ذِکر الطاف فاطمہ نے اس طرح کیا ہے۔

''ایک مرتبہ اپنا افسانہ سنا کر بولے۔''

''بہن میں چاہتا ہوں کہ مسعود صاحب کو اپنا افسانہ سناؤں۔ مگر میرا اِن کا تعارف نہیں۔''

''تعارف یہ کروا دے گی'' امّاں نے میری طرف اشارہ کیا۔

''یہ کیا کروائے گی''، انہوں نے مجھے سر سے پیر تک دیکھا اور ویسے ہی بیٹھے رہے۔

''کروا دے گی۔ اس کی اور ان کی بہت بنتی ہے۔''

''ارے بھئی کیا باتیں کرتے ہیں وہ تم سے؟'' انہوں نے پوچھا — اس مختصر سے راستے میں انہوں نے کئی بار پوچھا تھا:

''بھئی مسعود صاحب سے تمہاری کیا باتیں ہوتی ہیں؟''

اب میں کیا جواب دیتی۔ میں تو یہ سوچتی چلی جا رہی تھی کہ آخر میں اِن سے لے جا کر انہیں کیوں ملواؤں — اور اچھا اگر لے جاؤں تو جا کر کیا کہوں گی، ''خالو جان، یہ میرے ماموں جان ہیں''، یا یوں کہوں، ''یہ سیّد رفیق حسین جعفری ہیں، اور یہ سیّد مسعود حسن رضوی؟'' مگر بڑوں کے نام اِن کے مُنھ پر

لینا تو عجیب سی حرکت ہے۔

اب یہ یاد نہیں کہ میں نے اِن دونوں کو کیوں کر ملوایا تھا۔ بہر حال اتنا یاد ہے کہ میں اِن کو مسعود صاحب اور سیّد علی عباس حسینی کے پاس بٹھا کر سرپٹ بھاگ آئی تھی۔" (خزاں کے رنگ)

افسانہ "کلوا" ادیب نے غالباً خود رفیق حسین کی زبان سے سنا تھا اس لیے کہ اس افسانے کا وہ بہت ذکر کرتے تھے (ہمارے گھر کے کتے کا نام کلو رکھا گیا تھا)۔ انسان اور کتے کی دوستی پر علی عباس حسینی نے بھی ایک افسانہ "رفیق تنہائی" لکھا تھا۔ معلوم نہیں یہ افسانہ "کلوا" کے بعد لکھا گیا تھا یا پہلے۔

الطاف فاطمہ مزید بتاتی ہیں کہ رفیق حسین کی وفات کے بعد

"مسعود صاحب بار بار "آئینۂ حیرت" منگوا بھیجتے۔ ایک دِن بھیا (۶) نے اماں سے کہا۔

"خالہ جان، ابا کہتے ہیں بہن سے کہنا یہ کتاب ہم واپس نہیں دیں گے"، پھر وہ کہنے لگا:

"وہ کہتے ہیں یہ تو صحیفہ آسمانی ہے۔"

غالباً یہی "آئینۂ حیرت" کا نسخہ تھا جو مدتوں میرے پاس رہا اور ادیب مرحوم نے بار بار مجھ سے لے کر پڑھا۔

رفیق حسین کے افسانوں کے ساتھ کبھی کبھی ادیب اِن کی شخصیت کے بارے میں بھی باتیں کرتے تھے جن میں سے ایک دو مجھے یاد رہ گئی ہیں، مثلاً اِن کے بڑے بھائی خان بہادر سیّد حامد حسین یا والد خان بہادر سیّد جعفر حسین محبت بھرے لہجے میں اِن کی شکایت کرتے تھے کہ یہ اچھی اچھی ملازمتیں پاتا ہے، بڑی محنت سے کارخانے بناتا ہے لیکن جب کام کی تکمیل اور اس کی ترقی کا وقت قریب ہوتا ہے تو اپنے افسر کو تھپڑ مار کر چلا آتا ہے۔ سیّد حامد حسین یہ بھی کہتے تھے کہ یہ مجھ سے بہتر انجینئر ہے لیکن مزاج کی وجہ سے ترقی نہیں کر پاتا۔

ایک زمانے میں رفیق حسین نے (غالباً لکھنؤ کے تاریخی شیعہ سنی فساد سے متاثر ہو کر) اتحاد المسلمین قسم کی ایک کمیٹی بنائی تھی اور اس کا ایک جلسہ نادان محل روڈ (لکھنؤ) کے آغا میر

(۶)۔ادیب کے بڑے بیٹے ڈاکٹر سیّد اختر مسعود رضوی، سابق استاد شعبۂ فارسی، پشاور یونیورسٹی

پارک میں کیا تھا۔ اس جلسے میں رفیق حسین کی فرمائش پر ادیب نے بھی تقریر کی تھی۔
حلق کے کینسر میں رفیق حسین کی وفات ہوئی۔ ادیب بار بار اِن کی خیرت منگواتے تھے۔ بیماری کے آخری دنوں میں ان کا حلق اس طرح بند ہوگیا تھا کہ کھانا پانی نہیں اُتر پاتا تھا۔ میری والدہ مرحومہ بتاتی تھیں کہ مرض کی اذیّت کے ساتھ بھوک پیاس کی اِس تکلیف پر اپنے لواحقین کو روتے دیکھ کر رفیق حسین انہیں امام حسینؓ کی پیاس یاد دلاتے اور صبر کی تلقین کرتے تھے۔

رفیق حسین کی وفات کے بعد بہت دِن تک ادیب اِن کے گھر والوں سے دریافت کراتے رہے کہ اِن کے غیر مطبوعہ افسانوں کا مجموعہ کہاں ہے۔ وہ اِس مجموعے کی ظاہری ہیئت اور جلد کا رنگ بھی (غالباً سُرخ) بتاتے تھے۔ یہ مجموعہ ایک بار رفیق حسین نے انہیں یہ کہہ کر پڑھنے کو دیا تھا کہ ابھی تک کے چھپے ہوئے افسانے تو میں نے مشق کے طور پر اور قلم کو رواں کرنے کے لیے لکھے تھے۔ اب یہ افسانے باضابطہ محنت اور ریاض سے لکھے ہیں۔ ادیب نے یہ افسانے پڑھے تھے اور وہ بتاتے تھے کہ اِن کے آگے ''آئینۂ حیرت'' کے افسانے ماند پڑ جاتے تھے۔ میرے پوچھنے پر ادیب بتاتے تھے کہ یہ افسانے بھی زیادہ تر (یا سب؟) جانوروں ہی کے بارے میں تھے۔ اِس مجموعے کو ادیب کے اصرار پر رفیق حسین کے سامان میں کئی بار تلاش کیا گیا مگر اس کا سراغ نہیں ملا۔ بہت ممکن ہے کہ یہ مجموعہ رفیق حسین نے اپنے ناشر شاہد احمد دہلوی کو بھیج دیا ہو۔ لیکن شاہد احمد کا سامان تقسیم ہند کے ہنگاموں میں بہت کچھ لُٹ گیا اور بہت کچھ جل گیا۔ ظاہراً یہ مجموعہ بھی اس اتلاف کا شکار ہوا۔

لیکن ادب کی دنیا میں معجزاتی طور پر مردے زندہ ہوجاتے ہیں اور معدوم اچانک موجود ملتا ہے، اس لیے کبھی کبھی میں خواب سا دیکھتا ہوں کہ ہندوستانی پنجاب کے کسی دور افتادہ گاؤں میں یا کہیں بھی کسی غیر اردو داں گھرانے کے کباڑ میں ہاتھ کی لکھی ہوئی سُرخ جلد کی ایک بوسیدہ کاپی نکلتی ہے جس کے پہلے ورق پر عنوان کے نیچے ''از سیّد رفیق حسین، مصنف آئینۂ حیرت'' لکھا ہے۔

سیّد رفیق حسین
کچھ تحقیقی مباحث

سیّد رفیق حسین پر کوئی باقاعدہ تحقیقی کام میرے علم میں نہیں ہے۔ ان کے بارے میں لکھی جانے والی تحریروں سے جو متفرق باتیں معلوم ہوتی ہیں ان میں بعض ایسے اختلافات ہیں جن کا دور ہونا ضروری ہے۔ ذیل میں مجمل طور پر ان اختلافات کی نشاندہی کی جاتی ہے:

۱۔ سنہ ولادت، وفات، عمر

''میرا وطن لکھنؤ ہے اور ۱۸۹۴ء کی میری پیدائش۔'' (رفیق حسین: ''فسانۂ اکبر'')

''۱۸۹۵ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوا۔'' (رفیق حسین: ''میرا بہترین افسانہ'')

''۴۶ء میں وہ اللہ کو پیارے ہو گئے۔'' (اداریہ ''نیا دور'') یعنی عمر بہ وقت وفات اکیاون یا باون سال۔

''سیّد صاحب نے اڑتالیس سال کی عمر پائی ہو گی۔'' (سیّد مختار اکبر: ''سیّد صاحب'') یعنی ولادت ۱۸۹۸ء یا وفات ۱۹۴۳ء کے قریب۔

۲۔ پہلا مضمون، پہلا افسانہ، پہلی اشاعت

''سیّد رفیق حسین نے ۳۸۔۱۹۳۷ء میں لکھنا شروع کیا۔ ان کا پہلا مضمون ''اُمید''

تھا۔ یہ بھی رسالہ ''ساقی'' میں شائع ہوا تھا، لیکن ''ساقی'' میں شائع ہونے والی اِن کی سب سے پہلی تحریر (مضمون) ''میٹھی میٹھی باتیں'' تھا جو ۴۲-۱۹۴۱ء میں شائع ہوا۔ اس تحریر کے ساتھ وہ منظر عام پر آئے۔ اِس کے بعد انہوں نے جانوروں کے بارے میں افسانے لکھے۔'' (مشرف احمد: ''شاہ حسین حقیقت اور ان کا خاندان'')

''انہوں نے اغلباً ۳۷ء یا ۳۸ء میں سب سے پہلا مضمون ''اُمید'' کے نام سے لکھا تھا۔ اِن کا دوسرا مضمون تھا۔ ''ادا'' مگر وہ شائع ہوا تھا ''کفارہ'' کے بعد'' (سیّد مختار اکبر: ''سیّد صاحب'')

''شاہد احمد دہلوی ''کفارہ'' کے بارے میں بتاتے ہیں: یہ لکھنے والے کا پہلا افسانہ تھا۔'' (''کہنے کی باتیں'' مشمولہ ''آئینۂ حیرت'')

۳۔ رفیق حسین اور شاہد احمد دہلوی

مشرف احمد نے رفیق حسین کے بھتیجے میجر جنرل (ریٹائرڈ) سیّد شاہد حامد کا جو بیان نقل کیا ہے اس کے مطابق ''کفارہ'' لکھنے سے پہلے رفیق حسین کی ملاقاتیں شاہد احمد دہلوی سے رہ چکی تھیں اور

''شاہد احمد دہلوی سے دو چار ملاقاتوں میں سیّد رفیق حسین نے شکار کے بعض واقعات ان کو سنائے اور کچھ جانوروں کی نفسیات وغیرہ بھی زیر بحث آئی۔ شاہد احمد دہلوی نے انہیں مشورہ دیا کہ اِن تجربات کو اگر وہ افسانے کی صورت میں لکھ دیں تو یہ اُردو ادب میں ایک نئی چیز ہوگی، اور وہ انہیں اپنے رسالے ''ساقی'' میں شائع کر دیں گے۔ سیّد رفیق حسین نے اس پر یہ عذر پیش کیا کہ وہ اُردو نثر لکھنے پر قادر نہیں ہیں اور اُردو انہیں واجبی سی آتی ہے۔ شاہد احمد صاحب نے اِن سے کہا کہ وہ اِس کی پروا نہ کریں۔ نثر وہ (شاہد) خود ٹھیک کر لیں گے۔ (''شاہ حسین حقیقت اور اِن کا خاندان'')

شاہد احمد دہلوی کا بیان ہے کہ ''کفّارہ'' وصول ہونے سے پہلے انہوں نے رفیق حسین کا نام ''کبھی نہیں سنا تھا۔'' (''کہنے کی باتیں'')

۴۔ ''آئینۂ حیرت'' کی ترتیب

۱۹۴۴ء میں رفیق حسین کے افسانوں کا مجموعہ ''آئینۂ حیرت'' تیار تھا۔ ۵ مارچ کو شاہد احمد دہلوی نے اس کا تعارف لکھا اور اِس میں بتایا کہ کوئی چار سال قبل یعنی ۱۹۴۰ء کے قریب

اِن کو رفیق حسین کا پہلا افسانہ ''کفارہ'' ملا تھا۔ ('' کہنے کی باتیں'')

اختر حسین رائے پوری بتاتے ہیں کہ افسانوں کے اس مجموعہ کو:

''پہلی مرتبہ — پڑھنے کا اتفاق مجھے ۴۱ء میں ہوا جب میں یورپ سے فارغ التحصیل ہو کر لوٹا اور دہلی میں دو تین دِن کے لیے شاہد احمد صاحب کے دولت کدے پر ٹھہرا۔ اِن کے اصرار پر جب میں کتاب کے مسودے کو پڑھنے بیٹھا— '' ('' حیوان اور انسان'') یعنی ۴۰ء اور ۴۱ء کے دوران ''آئینۂ حیرت'' کے افسانے لکھے جا چکے تھے اور مجموعے کی صورت میں مرتب ہو کر شاہد احمد کے پاس موجود تھے۔

۵۔ ''آئینۂ حیرت'' کی اشاعت

''۴۴ء میں ساقی بک ڈپو سے اِن کے افسانوں کا مجموعہ ''آئینۂ حیرت'' کے نام سے چھپا۔ (اداریہ ''نیا دور'') یعنی یہ مجموعہ رفیق حسین کی وفات سے (اگر اس کا سال ۱۹۴۶ء ہے) دو سال پہلے شائع ہو گیا تھا۔

الطاف فاطمہ رفیق حسین پر اپنے مضمون میں بتاتی ہیں کہ مرض الموت میں ''انہیں اپنے افسانوں کے مجموعے کا شدید انتظار تھا جو چھپ رہا تھا۔''

اور یہ بھی کہ رفیق حسین کی وفات کے بعد

''اماں [سیّدہ ممتاز جہاں بیگم] گھر واپس آ گئیں اور دس پندرہ دِن کے بعد ''آئینۂ حیرت'' کی ایک جلد ممانی جان [بیگم رفیق حسین] نے اِن کے پاس بھیجی جو چھپ کر آ گئی تھی۔'' ('' خزاں کے رنگ'') یعنی ''آئینۂ حیرت'' کی اشاعت اور رفیق حسین کی وفات میں دو سال سے بہت کم کا فصل تھا اور کتاب اِن کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

۶۔ ''فسانۂ اکبر'' وغیرہ کا زمانۂ تحریر

''نیا دور'' کے اداریہ میں لکھا گیا ہے:

''نیا دور'' کے اِس شمارے میں ہم رفیق حسین کی بہت سی غیر مطبوعہ کہانیاں پیش کر رہے ہیں۔ یہ کہانیاں اِس دور سے تعلق رکھتی ہیں جب رفیق حسین نے لکھنا شروع کیا تھا۔'' یعنی یہ کہانیاں ۳۷۔۳۸ء میں لکھی گئیں۔

اِن کہانیوں میں ''فسانۂ اکبر'' بھی شامل ہے جس کی تمہید میں رفیق حسین بتاتے ہیں:

''۲ر جون ۱۹۴۲ء سے یکم جولائی ۱۹۴۳ء تک میں لاپتہ رہا تھا۔ اِس عرصے میں جہاں

میں رہا اور جو کچھ مجھ پر گزرا ہے اس افسانے میں تحریر ہے۔''

۷۔ دوسرے رسالوں میں رفیق حسین کی تحریریں

رفیق حسین کے ایک افسانے کے بارے میں شاہد احمد دہلوی بتاتے ہیں:

''افسانوی ادب کے محترم نقاد مولانا صلاح الدین احمد نے ''ادبی دنیا'' کے ادبی جائزے میں کئی صفحات میں اس افسانے کی خوبیوں کو اجاگر کیا۔''

عمدہ لکھنے والوں کی تلاش اور اِن سے لکھوانے کے معاملے میں مولانا صلاح الدین احمد بھی شاہد احمد دہلوی سے کم نہ تھے۔ کیا انہوں نے رفیق حسین سے بھی اپنے پرچے کے لیے کچھ لکھوایا تھا؟

مندرجۂ بالا باتوں کی تحقیق کچھ بہت دشوار نہیں ہے۔ سیّد رفیق حسین کے خاندان کے لوگ موجود ہیں اِن کے علاوہ بھی ایسے لوگ مل جائیں گے جن کی رفیق حسین سے ملاقات رہی ہو۔ ''ساقی، ''ادبی دنیا'' اور اس زمانے کے دوسرے رسالوں کی فائلیں مل جاتی ہیں، اِن کی مدد سے خود رفیق حسین کی اور اِن کے بارے میں دوسروں کی تحریروں کو اکٹھا اور اِن کے زمانۂ اشاعت کو متعین کیا جاسکتا ہے۔

رفیق حسین کی وفات کو ابھی پچاس سال بھی نہیں ہوئے ہیں۔ ادبی تحقیق کے حساب سے یہ کوئی پرانی بات نہیں ہے اور ابھی رفیق حسین کے محقق کے لیے راست ماخذوں تک پہنچنا آسان ہے، البتہ زمانہ گزرنے کے ساتھ اِن پر تحقیقی کام دشوار ہوتا جائے گا۔

ناول کی روایتی تنقید

اردو ناول کی ابتدائی تنقید کے نمونے زیادہ تر ان ناولوں کے دیباچوں، تقریظوں، اشتہارات، سرورق اور خاتمہ الطبع کی عبارتوں اور خال خال تبصروں کی صورت میں ملتے ہیں۔ یہ تحریریں کسی حد تک ان ناولوں کی امتیازی خصوصیتوں کے حوالے سے اس عہد کی اس نئی صنف ادب کی معیار بندی کرتی ہیں۔ مثلاً نذیر احمد ''مراۃ العروس'' کے دیباچے میں بتاتے ہیں کہ ان کی یہ تصنیف ایک ایسی کتاب کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جو:

> ''اخلاق ونصائح سے بھری ہوئی ہو اور ان معاملات میں جو عورتوں کو زندگی میں پیش آتے ہیں اور عورتیں اپنے توہمات اور کج رائی کی وجہ سے ہمیشہ مبتلائے رنج ومصیبت رہا کرتی ہیں، ان کے خیالات کی اصلاح اور ان کی عادات کی تہذیب کرے، اور کسی دل چسپ پیرائے میں ہو جس سے ان کا دل نہ اکتائے، طبیعت نہ گھبرائے۔''

نذیر احمد یہ بھی بتاتے ہیں:

> ''جو کچھ اس کتاب کی تصنیف میں صَرف ہوا اس کے علاوہ مدتوں یہ کتاب اس غرض سے پیش نظر رہی کہ بولی بامحاورہ ہو اور خیالات پاکیزہ، اور کسی بات میں آورد اور بناوٹ کا دخل نہ ہو۔''

''مرآۃ العروس'' پر کیمپسن (ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن، ممالک شمال ومغرب) کے تبصرے کے کچھ فقرے یہ ہیں:

''نذیر احمد کی یہ تصنیف روز مرہ کے پڑھنے کے لائق اور عام فہم ہے...... اس میں مضامین عاشقانہ اور نازک خیالات، جن کو اس ملک کے مصنف اپنی شہرت کا ذریعہ سمجھتے ہیں، نہیں ہیں...... کُل قصہ شرفا کی روزمرہ زبان میں بیان کیا گیا ہے کہ وہی اس ملک کی اصل اردو ہے۔ نہ وہ جس میں بڑے بڑے الفاظ اور مضامین رنگین بھردیئے جائیں۔ ...... (مصنف نے) زنان خانے کے وہ طور طریقے بیان کیے ہیں کہ جو اہلِ یوروپ اس کو پڑھے گا اس ملک کی عورتوں کے روزمرّہ کے حالات کی کسی قدر واقفیت اوّل اس کتاب سے حاصل کرے گا...... قصے کی نصیحت نفس قصہ سے نکلتی ہے...... جن اشخاص کا مذکور اس قصّے میں ہے وہ پڑھنے والے کو ایسے نظر آتے ہیں کہ گویا ان کی نقل ہورہی ہے۔ جہاں تک میں جانتا ہوں کسی ہندوستانی مصنف نے اس سے پہلے کسی لفاظی اور مداحی کے بات چیت اور گفت وشنید سے اصل حقیقت کو ایسا ادا نہیں کیا۔''

سر ولیم میور (لیفٹیننٹ گورنر، ممالک شمال ومغرب) بھی کیمپسن کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''اس ملک کے عام مروّجہ حکایاتِ بے لطف کے مقابل میں کہ وہ اکثر قابل اعتراض بھی ہیں، اس کتاب کے نہایت عمدہ مضامین سے پڑھنے والوں کو صرف یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ سلیس وفصیح زبان روزمرہ سے واقفیت حاصل ہو بلکہ امور خانہ داری میں بھی واقفیت پیدا ہوگی۔ اور ممکن نہیں کہ جن لوگوں کو بہ وجہ اپنے مناصب کے لوگوں سے کام پڑتا ہے ان کے لیے فہمیدِ معاملات میں بہ کار آمد نہ ہو۔''

''مرآۃ العروس'' کے اٹھارہ سال بعد لکھنؤ میں ایک ناول ''افسانہ نادر جہاں'' سامنے آیا۔ بڑی تقطیع کے پانچ سو صفحے کا یہ ناول ''مرآۃ العروس'' کے سانچے کا ہے لیکن اس فرق کے

ساتھ کہ یہ ایک عورت کی آپ بیتی کی صورت میں ہے اور کرداروں اور واقعات کے لحاظ سے اس کا پھیلاؤ بہت ہے۔ مصنفہ طاہرہ بیگم الملقب بہ نواب فخر النسا نادر جہاں بیگم بھی ناول کے دیباچے میں اسی بات پر زور دیتی ہیں کہ انہوں نے براہ راست اپنی طرف سے کچھ کہنے کے بجائے ''قصے کے پردے میں نصیحت'' کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ اپنی پڑھنے والیوں کو بتاتی ہیں:

''نہ میں نے تمہیں مخاطب بنایا ہے اور نہ خطاب کرکے سمجھایا ہے، بہن خبردار تم وہ کام نہ کرنا اور میری بہن میں قربان، یہ بات ضرور کرنا۔ ہاں، راہیں نیکی بدی، عذاب ثواب، خیر شر، اونچ نیچ بہ خوبی دکھلا دی ہیں۔''

یعنی نذیر احمد کی طرح نادر جہاں کی بھی یہی کوشش ہے کہ ''قصہ کی نصیحت فنِ قصہ'' میں کی جائے، الگ سے بیان نہ ہو۔ اس طرح اردو ناول کی ابتدا معیار بندی ہی میں یہ نکتہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ راوی کو اپنے مافی الضمیر کا اظہار براہ راست اپنی طرف سے نہیں بلکہ قصے کے واسطے سے کرنا چاہیے۔

''افسانہ نادر جہاں'' کے آخر میں اس پر ایک اور خاتون ناول نگار امجدی بیگم کا انشا پردازانہ تبصرہ شامل ہے جس میں بیانیے کے ربط و تسلسل کے بارے میں ایک اہم بات یہ کہی گئی ہے کہ نادر جہاں نے: ''مقاموں کے پیدا کرنے میں کمال دکھایا ہے، بات میں بات کا پیوند لگایا ہے۔''

یہاں ''مقام'' سے صورت حال اور ناول کے وقوع مراد ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے ''افسانہ نادر جہاں'' میں بڑی مہارت کے ساتھ ایک صورت حال سے دوسری صورت حال اور ایک وقوعے سے دوسرا وقوعہ پیدا کیا گیا ہے۔

ان تنقیدی تحریروں سے ایک عمدہ ناول کی مندرجہ ذیل خصوصیتیں قرار پاتی ہیں:

۱۔ ناول کو بامقصد، نصیحت آموز اور اصلاحی ہونا چاہیے۔

۲۔ نصیحت مصنف / راوی کی طرف سے براہ راست نہ کی گئی ہو بلکہ کرداروں کے طرزِ عمل اور مکالموں کی صورت میں قصے کے اندر سے نکلتی ہو۔

۳۔ کردار اور مکالمے مصنوعی نہیں، حقیقت سے قریب تر ہوں۔

۴۔ ناول میں ایسی سماجی حقیقت نگاری ہونا چاہیے کہ پڑھنے والوں کو کرداروں کی معاشرت کا علم حاصل ہوسکے۔

۵۔ قصہ ایک دوسرے سے مربوط واقعات کے فطری تسلسل کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے۔

۶۔ نفس قصہ کے ساتھ ناول کی زبان بھی ایسی ہونا چاہیے جس سے اس کے معاشرے کی سلیس روزمرہ کی زبان کا اندازہ ہو سکے۔

انیسویں صدی کا اختتام آتے آتے اردو میں انگریزی ناولوں کے ترجموں کا دور شروع ہوگیا جس نے ایک سیلاب کی صورت اختیار کرلی۔ رینالڈس وغیرہ کے ناول کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اور اردو مصنفوں نے ان کے چربے بھی اتارنا شروع کردیے۔ یہ سستے ذوق کی تسکین والے ناول تھے اور ان کے بڑھتے ہوئے چلن کو سنجیدہ ادبی مذاق رکھنے والوں نے ناپسند کیا۔ اس ناپسندیدگی کے اظہار نے ناول کی روایتی تنقید میں نواہی کے باب کا اضافہ کیا، اور مقبول عام ناولوں کے معائب کی نشاندہی نے یہ بتایا کہ ناول کو کیسا نہیں ہونا چاہیے۔ مرزا رسوا شکایت کرتے ہیں:

''اکثر ناول جو اس زمانے میں لکھے گئے ہیں سب میں اک ہی طرح کے منظر ہوتے ہیں اور وہی ہر پھر کر آتے ہیں، جیسے اس شہر میں ایک غریب تھیٹر تھا جسے لوگ مذاق سے ''چیتھڑا کمپنی'' کہتے تھے۔ اس میں چند پردے تھے۔ خواہ مخواہ تماشے میں وہی پردے بار بار دکھائے جاتے تھے خواہ ان کا محل ہو یا نہ ہو۔''

''اکثر تقلید پیشہ ناول نویسوں نے رینالڈ کے ناول انگریزی میں پڑھے ہیں۔ اسی کے مضامین جس قدر یاد رہ گئے ہیں ان کو اپنے ناولوں میں صَرف کرتے ہیں۔ قصے میں بھی کوئی جدت نہیں ہوتی۔ میں نے کسی انگریزی کتاب میں انگلستان کے ناول نویسوں کے پلاٹ کی ایک عام صورت پڑھی تھی۔ اس کا ذکر اس موقع پر لطف سے خالی نہیں۔ واقعی ناولوں میں اس کے سوا ہوتا ہی کیا ہے۔ (پلاٹ کا بیان) ممکن ہے کہ ہمارے ناول نویسوں کے لیے ایسا ہی ایک ڈھانچہ بنا دیا جائے۔ اس پر ہزاروں ناول نام بدل بدل کر لکھ لیے جائیں۔''

ایک اور خرابی ہمارے ملک کے ناولوں میں پردے کے اصول کی وجہ سے ہے کیونکہ عوام عشق اور عاشقی کو ہر قصّے کی جان سمجھتے ہیں، لذّت فراق اور انتظار سب سے عمدہ مضمون خیال کیا جاتا ہے، پھر اگر کسی پردہ نشین سے سامنا ہو بھی گیا تو بغیر اس کے کہ اس کی عصمت پر دھبا لگے، پیام سلام، وعدے وعید، فراق، انتظار، یہ کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک یہ نہ ہو قصّے کا مزہ کیا۔ لہٰذا لازم ہوا کہ ہر ایک قصّے میں ناجائز محبتوں کا تذکرہ ہو اور یہ موجب خرابی اخلاق کی ہے۔"

اس سب کا سببِ کُلّی یہ ہے کہ فطرت کے ملاحظے کا ہمارے ملک میں بہت ہی کم شوق ہے۔ جمال اور عظمت کے تصورات سے اذہان قاصر ہیں۔ نئے مضمون کیوں کر نکالیں۔"

مرزا رسوا کو اس کا بھی گلہ ہے کہ:

"نہ ہم خارج سے مضامین اخذ کرتے ہیں، نہ ذہن ہے، ہم کو اس کی قدرت ہی نہیں کہ منظر کو دیکھ کے زبانِ قلم سے اس کی تصویر کھینچ سکیں۔"

اسی سلسلے میں رسوا زبان کی قوت اور لفظوں کی اہمیت کا ذکر کرتے ہیں:

"اگرچہ ادیب مصوّر کی طرح کسی چیز کی رنگت اور شکل آنکھ سے نہیں دکھا سکتا۔ نہ خوش آئند سُر کانوں تک پہنچا سکتا ہے لیکن وہ الفاظ کے ذریعے سے ہر چیز کی صورت صفحۂ تخیل پر کھینچ سکتا ہے، نہ صرف ایک رخ سے بلکہ مختلف رخوں سے اور یہ ذہنی تصویر بہ نسبت جسمانی تصویر کے زیادہ پائیدار (ہوتی) ہے۔ الفاظ کے انتخاب اور تالیف سے نہ صرف نظم بلکہ نثر میں بھی اصولِ موسیقی کا مزہ پیدا ہو سکتا ہے۔"

زبان کا ذکر رسوا نے اپنے ناول "افشائے راز" کے ذیل میں بھی کیا ہے اور اس طرح لکھنے پر زور دیا ہے "جس طرح ہم آپ باتیں کرتے ہیں نہ کہ اس عبارت میں جو کسی انگریزی کتاب کا لفظی ترجمہ معلوم ہو۔" رسوا "عام فہم اردو" اور "عبارت کی سادگی" کو اپنے ناول کی امتیازی خصوصیت بتلانے کے ساتھ مکالمہ نگاری کے سلسلے میں ایک پتے کی بات کہتے ہیں:

"اگرچہ اس ناول میں اعلیٰ درجے سے لے کر ادنیٰ درجے تک کے

بولنے والوں کے مکالموں کی نقل کی گئی ہے لیکن ہم نے حتی الوسع اردو زبان کی سلاست کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔''

زبان کی سلاست کو قائم رکھتے ہوئے مختلف کرداروں کے مکالمے اس طرح پیش کرنا کہ وہ بولنے والے کی شخصیت سے ہم آہنگ ہو جائیں، خواہ وہ سلیس زبان بولنے والی شخصیت نہ ہو، بہت مشکل کام ہے۔ مکالمہ نگاری کی سب سے کڑی شرط یہی ہے کہ نقل مطابق اصل نہ ہونے کے باوجود مطابق اصل معلوم ہو اور اس کی پابندی کا آج تک ہمارے یہاں صحیح تصور نہیں ملتا۔ یہ شرط رسوا ہی کا سا اعلیٰ فن کار عائد کر سکتا تھا۔

۱۸۹۱ء میں ہمارے سامنے مقدمے کی صورت میں ایک ناول کا عمدہ تنقیدی تجزیہ آتا ہے۔ ناول ''سوانح عمری مولانا آزاد'' ایک فرضی کردار کی خیالی آپ بیتی ہے۔ یہ سماجی طرز نگاری کا ابتدائی نمونہ ہے جس کا مرکزی کردار دنیاوی ترقی اور معاشرے میں اعتبار حاصل کرنے کے لیے طرح طرح کے ہتھکنڈے استعمال کرتا اور نت نئے بہروپ بھرتا ہے۔ اور آخر جیل پہنچ جاتا ہے۔ یہ ناول ''اودھ پنچ' میں قسط وار شائع ہوتا تھا۔ ۱۸۹۱ء میں سید محمد عبدالغفور شہباز کے ''حسنِ تصحیح'' اور مقدمے کے ساتھ اس کی اشاعت ہوئی۔ کتاب اور مقدمے میں مصنف کے نام کی صراحت نہیں ہے۔ لیکن مقدمہ ناول کا تفصیلی تعارف کراتا ہے۔ مرکزی کردار اور ناول کے دائرہ کار کے بارے میں شہباز لکھتے ہیں؛

''(مولانا آزاد)...... نئی روشنی کے جدید تربیت یافتہ حضرات کا...... ایک فرمائشی نمونہ ہیں۔ ان کی تاریخ زندگی واقع میں نئی روشنی کی تاریخ ہے کہ پچھلے چالیس برس میں علی العموم اس نے نئے تربیت یافتہ حضرات کے عقائد اور خیالات پر کیا اثر ڈالا۔ ان کے طریقۂ کسبِ معاش میں کیا کیا انقلاب پیدا کیے۔ سوسائٹی کے فریم کو کس طرح بدلا۔ طریقہ زندگی اور اوضاع لباس و پوشاک میں کیا ترمیم کی۔ دیانت اور ایمان داری، شرافت اور انسانیت کے مفاہیم اور معانی میں کیا کیا باتیں بڑھائیں...... خود غرضی، نفس پرستی، غرور، تن آسانی، خود نمائی، خود فریبی اور اسی قسم کے اور بے ہودہ اخلاق کے مہذب طور سے برتنے اور ان پر نو تراشیدہ مہذب الفاظ کی آڑ میں فخر کرنے کے کیا کیا

ڈھنگ ایجاد کیے۔ نئی روشنی کی تاریخ اس شرط و بسط کے ساتھ ...... شاید کہیں قلم بند نہیں ہے۔''

شہباز اس بات کی خاص طور پر تعریف کرتے ہیں کہ مصنف نے اپنے مشاہدے کی قوت اور ''تجربۂ دنیا'' کی مدد سے بڑی خوبی کے ساتھ ''مختلف پیشوں اور مشغلوں کے اسٹیج پر ایک فرضی اور خیالی شخص سے ...... مختلف مشکل پارٹ کامیاب طور پر ایکٹ'' کرائے ہیں۔ ناول میں کرداروں کی کثرت اور رنگا رنگی کا ذکر شہباز اس طرح کرتے ہیں:

''سوانح عمری مولانا آزاد حقیقت میں ایک ہزار غرفہ قصرِ رفیع الشان ہے جس کے ہر غرفے سے ایک نئی خصلت اور نئے خیال کا آدمی آزادانہ جھانک رہا ہے۔ کج طینت مارواڑی، وسیع الاخلاق کسبی، سریع الاستحالہ اسکولی لونڈے، سرگرم اور پرجوش برہمو مذہب کے کنورٹ، روشن خیال ماسٹر، تربیت یافتہ حکام، نفس پرست واعظ، دنیا ساز وکیل، شکم پرور میونسپل کمشنر، بد اصول آنریری مجسٹریٹ، ناعاقبت اندیش سیاہ فام حکام، استحصال بالجبری ایڈیٹر، بگڑے ہوئے رفارمر، مہذب شرابی، عالی ظرف تاڑی باز...... کون صاحب ہیں کہ جو یہاں تشریف نہیں رکھتے۔''

ناول کے موضوع اور اسلوب کے رشتے پر بھی شہباز کی نظر پڑی ہے۔ مصنف کے استعاراتی اور تشبیہی پیرایہ اظہار کی تعریف کرنے کے ساتھ لکھتے ہیں:

''سوانح عمری کے مضامین کو اس خاص طرز ادب مطلب کے ساتھ عجب متناسب طلسماتی تعلق ہے۔ شاید مولانا آزاد کی سوانح عمری کے لیے مطالب کے لحاظ سے اس ...... طریقۂ انشا سے بہتر کوئی طریقہ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ طرز عبارت اور حالات میں ایک عجب طرح کا مفہومی لین دین قائم ہے کہ حالات کو طرزِ عبارت چمکا رہی ہے اور طرزِ عبارت کو حالات۔ پھر وہ معاملہ اس اعتدال کے زینے پر ہے کہ نہ تو مطالب عبارت کو گھسیٹ لے گئے ہیں نہ عبارت مطالب کو۔ گویا دو مساوی القوۃ اشخاص ایک دوسرے کو اپنی طرف برابر قوت کے ساتھ گھسیٹ رہے ہیں۔''

عمدہ مزاحیہ تحریر کی صفت یہ ہے کہ اس کا لکھنے والا پڑھنے والا کو ہنسانے کی کوشش کرتا نہ

معلوم ہو، نہ یہ ظاہر کرتا معلوم ہو کہ وہ کوئی مزاحیہ بات کر رہا ہے۔ شہباز ناول میں اس صفت کی موجودگی کا اس طرح ذکر کرتے ہیں:

''خوش سلیقہ ظریف کا کمال یہ ہے کہ ہر چند کیسی ہی ہنسی کی بات کیوں نہ ہو مگر اس کے بشرے سے یہ نہ پایا جائے گا وہ کوئی ہنسی کی بات کر رہا ہے...... آزاد کے سوانح عمری میں اس پہلو پر عجیب نستعلیق طور پر نظر رہی ہے جہاں جہاں غایت درجے کی ظرافت ہے، طرز بیان اس قدر متین اور سنجیدہ ہے کہ معلوم ہوتا ہے قائل کو اس کے مضحک ہونے کا مطلق احساس نہیں۔ اس قسم کی مصنوعی متانت مضمون کو عجیب متعدل اور مہذب عنوان سے شوخ کرتی ہے۔''

''سوانح عمری مولانا آزاد'' کا مرکزی کردار طرح طرح کے روپ بدلتا اور مختلف بلکہ متضاد کرداروں میں ڈھلتا رہتا ہے، اس کے باوجود اس کی ذاتی شناخت قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ شہباز ناول کی اس خصوصیت پر بھی نظر ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مولانا آزاد کی تصویر ایک کامل الفن معنوی نقاش کی استادی اور کمال کا حیرت انگیز نتیجہ ہے۔ عالم فطرت میں شاید مشکل سے کوئی فرد ایسا نکلے جس میں تمام صفات و کمالات صوری و معنوی مولانا آزاد کے جمع ہوں، گو فرداً فرداً ہر صفت اور کمال کا وجوہ عالم ظاہر ہیں محقق ہو۔ استادی فقط ان صفات اور کمالات کے خاص انتظام میں ہے اور اس انتظام کا کمال یہ ہے کہ فطرت کو صنعت کا دھوکا ہوتا ہے اور صنعت کو فطرت کا۔''

عبدالغفور شہباز کا یہ مقدمہ اردو ناول کی روایتی تنقید میں خاص توجہ کا مستحق ہے۔ اگرچہ یہ سراسر ستائشی تنقید ہے لیکن ہمارے علم میں اس سے پہلے کسی ایک ناول کا اتنے پہلوؤں اور اتنی تفصیل سے جائزہ نہیں لیا گیا تھا۔

آخر میں جس کتاب کا ذکر ہے وہ ناول پر غالباً پہلی تنقیدی تصنیف ہے اور اس لحاظ سے ناول کی تنقید میں تاریخی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب ''تنقید القصص'' ہے۔ اس کی تصنیف اور اشاعت کا سن درج نہیں ہے لیکن اندرونی شہادتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ انیسویں صدی کے

آخر یا بیسویں صدی کے آغاز میں لکھی گئی ہے۔ مصنف کا نام ''نواب عاشق الدولہ'' بتایا گیا ہے۔ یہ فرضی نام ہے جیسا کہ ختم کتاب کے اس شعر سے ظاہر ہے:

پڑھنے والے تجھے کیوں نام بتائیں اپنا
ہر کے مصلحت خویش نکومی داند

''تنقید القصص'' میں تنقید کا اصل موضوع یا نشانہ انگریزی کے عام پسند بلکہ عامیانہ ناولوں کے وہ ترجمے اور چربے ہیں جن کا اردو میں بہت چلن ہوگیا تھا۔ ''پرانے قصے اور نئے ناول'' کے عنوان سے مختصر تمہید میں مصنف بتاتے ہیں کہ وہ اس موضوع پر مدّت سے لکھنا چاہتے تھے لیکن ڈرتے تھے کہ ایک بلڑ مچ جائے گا اور چاروں طرف سے مخالفت بلکہ مخاصمت کا بادل امڈ آئے گا۔ مگر اب ضبط کی تاب نہیں ہے۔ کتاب لکھنے کا مقصد یہ بتاتے ہیں کہ ''پرانے قصوں اور نئے ناولوں کو محققانہ نظر سے دیکھا جائے۔''

کتاب چھ حصوں میں تقسیم کی گئی ہے جن کے عنوان یہ ہیں:

۱۔ فرق اور اثر

۲۔ ہندوستانی جدید ناول

۳ مختلف مقامات کے ناول، زبان، معمولی جملے، طرز ادا وغیرہ

۴۔ ناولوں کے خصوصیات

۵۔ ایک چھوٹا سا محاکمہ

۶۔ میری صلاح

ان حصوں کے تحت آنے والے مباحث مختصراً اس طرح ہیں:

۱۔ ''فرق اور اثر''

اردو فارسی کے پرانے ایشیائی قصوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ خلاف عقل اور مخرب اخلاق باتوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اغلباً ان میں خصوصیات کے ردعمل میں یوروپی انداز کی ناول نگاری کا دور دورہ ہوا اور حقیقت نگاری کو نئے ناولوں کی خاص صفت بتایا گیا ہے۔ لیکن پرانے قصوں کا غیر حقیقی ہونا اتنا بدیہی ہے کہ کم عقل آدمی بھی ان کو جھوٹ سمجھ کر پڑھتا ہے۔ اور اس صورت میں ان قصوں کا اخلاق پر برا اثر نہیں پڑسکتا۔ نوجوانوں کے لیے ان سے کہیں زیادہ مضرت رساں عشقیہ انگریزی ناول ہیں۔ اور ہمارے ''تقلید شرکت'' لکھنے والوں نے انھی

کی نقالی شروع کردی۔

۲۔ ''ہندوستانی جدید ناول''

اردو ناولوں کا ''اصلی مقصود عشق بازیاں ہیں۔'' اگرچہ گاہ گاہ ان میں ''پولیٹیکل اور تمدّنی چالیں'' بھی دکھانے کی ناکام کوشش کی جاتی ہے لیکن ''تماش بینی اور ناز آفرینی کے ہتھکنڈے خوب جی کھول کر بنائے جاتے ہیں...... اور یہ مضامین اس طرح بیان ہوتے ہیں کہ یہ سب کچھ ہو ہی کے رہا ہوگا۔ ان سے ہمارے پرانے ایشیائی قصے بہتر ہیں جن کے سچ ہونے کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔''

۳۔ ''مختلف مقامات کے ناول''

یہ کتاب کا سب سے دل چسپ اور اہم حصہ ہے جس میں ہندوستان کے قریب قریب ہر علاقے کی ناول نویسی کا جائزہ لیا گیا ہے، مثلاً:

(۱) دہلی میں ناول نویسی کو زیادہ فروغ نہیں ہوا۔ کچھ ناول انگریزی سے ترجمہ ہوئے، طبع زاد کم لکھے گئے مگر وہ بھی ''عام رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں'' البتہ نذیر احمد وغیرہ کے کچھ ناول ہیں جن میں شریفانہ تعلیم اور اعلیٰ اخلاقی مضامین ہیں۔ ''نجس عشق بازی اور ناپاک تماش بینی'' نہیں ہے۔ ان سے ناول لکھنا سیکھنا چاہیے۔

(۲) لکھنو میں ناول نویسی کا بازار سب سے زیادہ گرم ہے۔ سب لکھنے والے زبان دانی کے مدّعی ہیں اور عجب مصنوعی، آورد سے بھری ہوئی عبارت لکھتے ہیں۔ ہر ناول میں چند مخصوص لفظوں اور فقروں کی بھرمار ہوتی ہے۔ کہیں ذرا سی بات کو کئی صفحوں پر پھیلا دیا جاتا ہے، کبھی مضحکہ خیز حد تک اختصار سے کام لیا جاتا ہے، تکرار مضامین ایسی ہوتی ہے کہ کئی کئی صفحے سادہ چھوڑے جاسکتے ہیں۔

(۳) پنجاب میں انگریزی سے ترجمے زیادہ ہوئے، طبع زاد ناول کم لکھے گئے۔ یہ زبان کے لحاظ سے ناقص ہیں۔ پنجاب کے مسلمانوں نے ''ہر قسم کے لٹریچر میں'' سب صوبوں سے زیادہ ترقی کی ہے۔ کاش وہ ناولوں کے بجائے دوسرے اور مفید علوم وفنون پر توجہ کرتے۔

(۴) بنگال میں بھی اردو ناول لکھے گئے۔ بنگلہ ناولوں کے ترجمہ ضرور ہوئے ہیں مگر بہتر تھا کہ نہ ہوئے ہوتے۔ مولانا آزاد کی کتاب (سوانح عمری مولانا آزاد وغیرہ) البتہ بنگال اور بہار کا قابل قدر سرمایہ ہیں۔ گو وہ ناول نہیں ہیں اور ظریفانہ طور پر لکھی گئی ہیں۔ پڑھنے

والوں کو ان سے کچھ فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

(۵) دکن کے علاقوں (حیدر آباد، پریزیڈنسی مدراس، بمبئی) میں حیدر آباد ہندوستان بھر کے ناولوں کا سب سے بڑا گاہک ہے۔ ''یہاں کے نوجوانوں نے حسن معاشرت اور اعلیٰ تہذیب کی کسوٹی ناول کو سمجھ لیا ہے۔'' اور فیشن کے طور پر بہ کثرت ناول خریدتے ہیں لیکن پوری طرح پڑھتے نہیں اور جتنا پڑھتے ہیں اسے سمجھتے نہیں۔ اس کم ذوقی کے باوجود دو چار لوگ ناول نویسی کے میدان میں اتر پڑے۔ انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی داد دینا ممکن نہیں۔

(۶) مدراس میں ناول نویس کی جیسی بری حالت ہے ویسی اور کہیں نظر نہیں آتی۔ یہاں کے ناولوں کی نسبت کچھ کہنے سے بہتر ہے کہ ان کے چند فقرے اور شعر نقل کر دیے جائیں (مضحک مثالیں۔)

(۷) بمبئی کے ناول دیکھنے کا موقع نہیں ملا، اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں کیا حال ہے، لیکن ممکن نہیں کہ ناول نویسی کی وبا وہاں نہ پہنچی ہو۔

(۸) ''ملک متوسط میں اردو فارسی پڑھے لوگ کم ہوتے ہیں اور وہاں کے ناول ہوں گے بھی تو اپنے سرحدی صوبوں میں مل جل گئے'' ہوں گے۔

(۹،۱۰) ''لنکا اور برہما کی خبر نہیں۔ وہاں کی کھیپ ہندوستان میں ابھی نہیں آئی...... کیونکہ ان مقامات پر اس ملک کے صدہا ہزار آدمی موجود ہیں ان میں پڑھے لکھے بھی اگر ہیں تو ضرور یہ تحفہ لائیں گے۔ تب دیکھا جائے گا۔''

۴۔ ''ناولوں کے خصوصیات''

ایشیائی قصے بے شک مبالغے اور جھوٹ سے بھرے ہوتے ہیں اور انہیں خلاف حقیقت سمجھا بھی جاتا ہے لیکن اس قسم کی لغویتیں جدید ناولوں میں بھی موجود ہیں، البتہ انہیں صداقت کے پیرائے میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے (انگریزی ناولوں میں فوق الفطرت اور بعد از قیاس عناصر کی نشاندہی)۔

یوروپی ناولوں کی دیکھا دیکھی ہندوستانی ناول میں بھی بے حیائی کے منظر خوب خوب دکھائے جاتے ہیں، بلکہ بعض ہندوستانی ناول تو اس خصوص میں یوروپی ناولوں سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔

ہندوستانی ناولوں میں ایک عیب یہ بھی ہے کہ ان کو بہ آواز نہیں پڑھا جاسکتا (یعنی زبانی بیانیے کی حیثیت سے یہ ناول ناکام ہیں۔)

۵۔ ''ایک چھوٹا سا محاکمہ''

ان تمام اعتباروں سے کہنا پڑتا ہے کہ ''ہمارے پرانے ایشیائی قصے ہر طرح سے اچھے، ہزار بار اچھے، لاکھ بار اچھے۔ بوستان خیال، الف لیلہ کا مقابلہ ہندوستان کیا یوروپ کا بھی کوئی ناول نہیں کرسکتا۔ سب سے زیادہ دھوم ''مسٹریز آف دی کورٹ آف لندن'' کی ہے لیکن کیا یہ ''بوستان خیال'' کی ایک جلد کا بھی مقابلہ کرسکتا ہے؟

ناول میں پڑھنے والے کی دل چسپی بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کنکوے بازی، بٹیر بازی، ناچ، تھیٹر کے سے تفریحی مشغلوں میں ہوتی ہے، اور اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوتا۔

اردو میں تاریخی ناول بھی لکھے جارہے ہیں لیکن ان میں من گڑھت واقعات جوڑ کر پڑھنے والوں کو گم راہ کردیا جاتا ہے۔ اور کم استعداد پڑھنے والے ان بے اصل واقعات پر اسی طرح یقین کرنے لگتے ہیں جس طرح ''تاریخ ابو الفدا'' قسم کی مستند کتابوں پر یقین کیا جاسکتا ہے۔

۶۔ ''میری صلاح''

اس آخری حصے میں مصنف زور دے کر کہتے ہیں کہ ناول ملک یا زبان کی ترقی کا ذریعہ نہیں بلکہ ''بہت مبتذل چیز ہے اور ایک حد تک مخرب اخلاق، معین جرائم، مرید سیہ کاری ہے''، اس لیے ہمارے بڑے بڑے عالی دماغ عالموں نے اس صنف کی طرف توجہ نہیں کی۔ اس سلسلے میں ایک دل چسپ بات لکھتے ہیں:

''اگر ناول ہندوستان میں کسی کام کا بھی ہوتا اور کچھ بھی اس سے دنیاوی فائدے کی توقع ہوتی تو سب سے پہلے ہندی ناولسٹ سر سیّد ہوتے۔''

لکھنے والوں کو چاہیے کہ ناول نویسی چھوڑ کر مفید علمی کتابیں ترجمہ یا تصنیف کریں۔ یہ محض عذر لنگ ہے کہ ''اردو زبان الفاظ کی طرف سے ایسی مفلس ہے جس میں علوم وفنون یا اعلیٰ درجے کی عربی انگریزی انشا پردازی کے ترجموں کی پوری گنجائش نہیں ہے۔'' اور بتاتے ہیں کہ مولوی زوار حسین کنتوری نے کتاب ''فرہنگِ فرنگ'' کے دیباچے (۱۸۸۷ء) میں اس موضوع پر ''بہت ہی نفیس اور کامل بحث کی ہے۔'' ''انگریزی وغیرہ کی طرح اردو میں بھی دوسری زبانوں کے لفظوں کو اپنا لینے کی غیر معمولی صلاحیت موجود ہے۔'' ''غرض یہ عالی ظرف زبان اتنی سمائی رکھتی

ہے اور اس بے قیدی کے ساتھ اتنی ترقی کر سکتی ہے کہ کسی زبان کو ممکن نہیں...... ہماری اردو نہ مفلس ہے نہ محتاج، بلکہ دنیا کی تمام دولت مند زبانوں سے بہت زیادہ مالا مال ہے اور ہو سکتی ہے۔ بہ شرطے کہ ہم اسے جینے دیں اور صرف ناولوں کی تیرہ و تار قبروں میں نہ دفن کر دیں۔''

مصنّف نے پرانے قصوں اور نئے ناولوں کی بحث میں کچھ ناولوں کے تلخیص نما پلاٹ بھی درج کر دیے ہیں۔ یہ طریقہ مرزا رسوا نے بھی اختیار کیا ہے۔ لیکن رسوا اور شہباز کے لہجے میں ٹھہراؤ اور سنجیدگی ہے، ان کے برخلاف ''تنقید القصص'' کے مصنف کا لہجہ تیز اور کہیں کہیں تضحیکی ہے۔ ان کے تنقیدی اسلوب کا کچھ اندازہ مندرجہ ذیل اقتباسوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(پنجاب کے ناول) ''زبان کے عتبار سے اسی قدر کہنا کافی ہے کہ پنجابیوں سے اتنی توقع بھی نہ تھی۔''

''بنگالہ میں اردو ناول کم ہیں بنگالی زبان میں ہوں گے۔ ان کو بھی بھات کے حوالے کردو۔ ورگیش نندنی، بشا برکھشا، فاتح بنگالہ وغیرہ ناول بنگالی ماشاؤں کی طباعی ہے جن کا اردو ترجمہ کرنے والوں نے اپنے حسابوں ملک پر احسان کیا ہے، مگر بہتر ہوتا کہ بنگی صاحبہ مہربانی کرتیں۔ مرغا لنڈورا ہی اچھا تھا۔ یہ سب ترجے اسی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں جس کا ذکر ہو چکا ہے۔''

....

''دہلی کو رخصت کیجیے اور لکھنؤ چلیے:

ایں شعلہ ''وہاں'' پہ گرم خیزاست
ایں جاست کہ آفتاب تیزاست

یہاں کے تکلفات اور چناں چنیں نے جہاں اور باتوں میں چار چاند لگا دیے ہیں، ناول پر بھی وہی مہربانی کی ہے...... وہاں زبان دانی کی عام ہوا کچھ ایسی چلی ہے کہ ہر شخص اس کی لٹک میں جھومتا ملے گا...... جتنے ناول میں نے یہاں کے دیکھے ان کی تیزیِ زبانی اور آورد کی سینہ زوریاں ایسی ہیں کہ یقیناً اتنی کسی سے نہ بن پڑیں۔ انداز بیان، طرز ادا اللہ تیری پناہ! معلوم ہوتا ہے شکنجے میں کسے ہوئے لفظ اور کاٹھ میں دیے ہوئے فقرے ہیں۔ ایک صفحہ بھی بغیر کراہے اور آہ اوہ کے آپ نہ دیکھیں گے۔ ضمائر، اشارات، تشبیہ، استعارات گردن مڑور کے کہیں سے پکڑ لائے ہیں۔ مبتدا سے خبر اتنی دور جیسے لکھنؤ سے دہلی۔ سچے جذبات ادا کرنے کی

دھن میں الجھا ہوا ریشم کاغذ پر پھیلا دیا گیا ہے کہ نہیں سلجھتا، نہیں سلجھتا۔“

....

”میں جانتا ہوں کہ ہندوستان بھر کے ناولوں کا گاہک اگر حیدر آباد نہ ہوتا تو مالکانِ طبع اور خود ناول نگار صاحبوں کا دیوالہ نکل جاتا...... جس پڑھے لکھے بلکہ معمولی شُد بد جاننے والے کو ناول خریدنے کی مقدور ہے، پچاسوں منگوائے ہیں اور جس کو مقدرت نہیں اس نے مستعار لے کے کام نکالا ہے، مگر سلامتی سے پورا ناول دیکھا ایک نے بھی نہیں۔ اور جس قدر دیکھا، اگر سمجھ لیا ہو تو میں کبھی نہ مانوں گا کیونکہ پتھر کا ایک بھی نہ ہو گیا۔“

....

اس طرز میں لکھنے والوں کی جتنی آسانی ہے، پڑھنے والوں کو اتنی ہی مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ دل ہی دل میں بغیر ہونٹ ہلائے تو خیر پڑھ بھی لو، بلکہ دیکھ جاؤ، لیکن کسی کو سنانے بیٹھو یا بلند آواز سے پڑھنا چاہو کہیں سے چول ہی نہیں بیٹھتی...... جن صاحبوں کو میری بات کا یقین نہ آئے کسی ناول کو اٹھالیں اور دوسرے کو سنائیں۔ یا پکار کے پڑھیں معلوم ہو جائے گا کہ اس سنگلاخ راستے میں زبان کے کتنے پرخچے اڑتے ہیں، یا ہونٹوں پر کتنے بُھتے پڑتے ہیں اور کانوں میں کیا اتو ہوتا ہے۔“

....

ہمارے حضرات ناول نویسوں نے ایک اور ظلم کیا ہے یعنی (اپنے ناولوں) کے نام وہ چھانٹ چھانٹ کے رکھے ہیں کہ صلِ علیٰ وجل۔ ”نازک ادا، ”نازنین“، ”عصمت“، ”بوسۂ بکر“، ”بچھڑی دلہن“، ”کامنی“ وغیرہ وغیرہ۔ اگر کوئی کہہ بیٹھے ”اپنی نازنین کو آج بھجوا دیجیے گا، میں بڑا مشتاق ہوں“۔ ”آپ کی شرمیلی دلہن کے تو ہم عاشق ہو گئے۔ واللہ کیا مزے کی ہے!“، ”ذرا بوسۂ بکر تو عنایت کیجیے“۔ ”تمہاری کامنی کے اشتیاق میں میں بے چین ہوں......“ میں نہیں سمجھتا کہ اس کا جواب کیا ہوگا، اور کوئی بوند لہو کی جسم میں اس وقت باقی رہے گی یا نہیں۔ ہاں جگت بازوں اور پھکڑ لڑنے والوں کی سند نہیں۔“

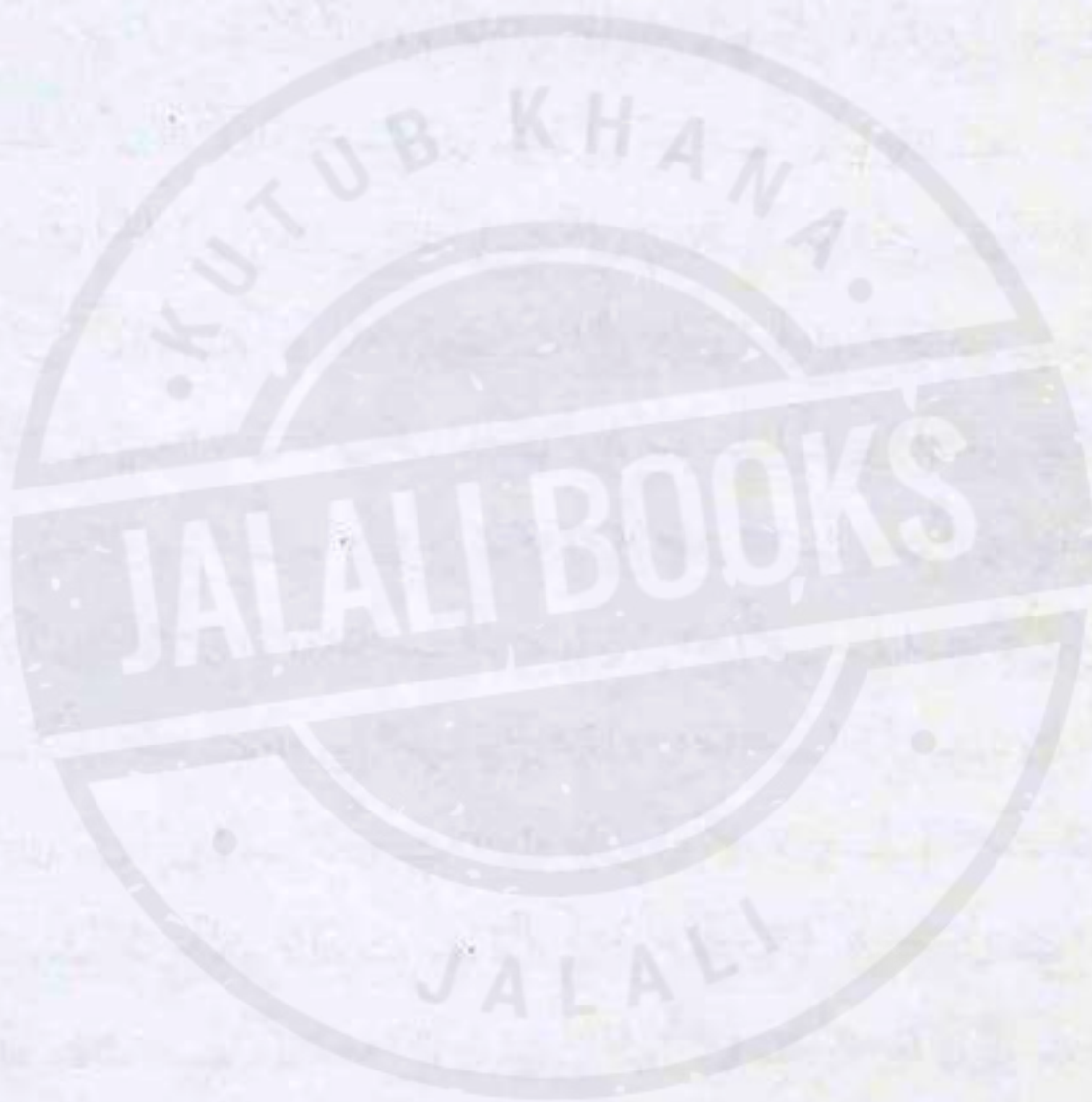
شہباز کے مقدمے اور ”تنقید القصص“ دونوں کی مشترکہ خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ناول کے موضوع اس کی سماجی افادیت اور مصلحانہ حیثیت سے زیادہ اس کے اسلوب، تکنیک

اور دوسری حرفتوں پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔ اور اس ضمن میں کئی کام کی باتیں کہی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دونوں تحریریں ناول کی روایتی تنقید میں اپنے وقت سے کچھ آگے اور ہمارے زمانے سے قریب تر ہیں۔

انیسویں صدی کے اختتام پر ۱۸۹۹ء میں رسوا کا ناول ''امراؤ جان ادا'' شائع ہوا اور اسی سال رسالہ معیار لکھنؤ (شمارہ ۸) میں ''ریویو'' کے زیر عنوان اس کا تنقیدی جائزہ لیا گیا۔ اس وقت کے اس ناول کی دور رس ادبی اہمیت اور فکشن کی تاریخ میں اس کی یادگاری حیثیت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ''معیار'' کے جائزہ نویس نے بھی اسے رینالڈس کے ناولوں کے زمرے کی چیز، اگرچہ اس سے بہتر قرار دیا تھا اس ناول پر غالباً پہلی تنقید تحریری ہونے کی وجہ سے اس جائزے کی بھی تاریخی اہمیت ہے اس لیے ذیل میں اسے نقل کیا جاتا ہے:

''یہ قصہ فی الجملہ اس پرداز پر لکھا گیا ہے جس پرداز پر ''روزا ایلم برٹ'' مسٹر رینالڈز نے لکھا ہے، لیکن فرق اتنا ہے کہ روزا ایلم برٹ نے اپنی سوانح عمری اور شرمناک بے باکیاں ہر ایک سے خود ظاہر کی ہیں اور اس ناول میں نہ ایسی شرمناک بے باکیوں کا اظہار ہے جو کسی بہو بیٹی کے سامنے پڑھنے کے لائق نہ ہوں اور نہ خود امراؤ جان ادا نے اسے تحریر کیا، بلکہ اپنے ایک محرمِ راز (جن کا نام مرزا رسوا صاحب) سے بیان کیا اور انھوں نے اسے شائع کیا۔ علاوہ اس کے وہ ایک فرضی قصہ ہے اور یہ (حسبِ بیانِ مرزا رسوا صاحب) واقعی ہے۔ روزا ایلم برٹ نے پرائے شگون میں اپنی ناک کٹائی ہے، امراؤ جان کی مجبوریوں نے باعصمت نہیں رہنے دیا۔ ''روزا ایلم برٹ'' میں تشابہِ واقعات سے ناظر کی (نظر/توجہ؟) منغّر ہوجاتی ہے اس ناول میں ترادفِ واقعات نہ ہونے کے علاوہ انتہا درجے کی دل چسپی ہے، خصوصاً بیچ بیچ کے بامتانت مزاح نے دوگنا لطف پیدا کردیا ہے۔ کسی مقام پر اشعار معنی خیز کی بہار ہے، کہیں پر لطف سینریاں دکھائی ہیں، کسی جگہ محفل رقص و سرود کی زیبائش ہے، کہیں میلے کا بیان آسائش ہے، کہیں مصائب کا تذکرہ، کسی جا مسافرت کی تکلیفیں، فریب و مکر کے حالات، سچی محبت کے فسانے، رئیسوں نوابوں کی بے وقوفیاں اور عقل مندیاں۔

امراؤ جان چونکہ خود طوائف تھیں اور موسیقی سے واقف کار تو جابہ جا رموزِ موسیقی بھی داخل ہوئے ہیں۔ قیافہ شناسی بھی دکھائی ہے، اور بڑی بات یہ ثابت کی گئی ہے کہ صرف طبیعت کے نیک و بد ہونے سے آدمی نیک و بد نہیں ہوسکتا جب تک کہ واقعات مناسب حال وحامی نہ

ہوں، اور یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ رنڈی کو اس وقت تک کوئی موقع عقبیٰ کے درست کرنے کا
نہیں ملتا جب تک خود ذی لیاقت یا بدصورت نہ ہو، یا بڈھی نہ ہو، یا مصیبتیں نہ پڑی ہوں،
کیونکہ اس کے لیے بے عصمت ہونے کے قدر دان اور اس کی بے باکیوں اور شرمناکیوں کو
اچھی نظر سے دیکھنے والے بہت ہوتے ہیں اور انہیں عیوب کو لوگ ان کے لیے مناسب جانتے
ہیں۔لطف بیان وخوبی زبان کا اندازہ ناظرین خود کر سکتے ہیں۔''

علم وادب کے مختلف شعبوں میں امتیاز کے حامل، نیر مسعود معاصر اردو ادب کی نمایاں شخصیات میں سے ایک ہیں اور افسانہ نگار، محقق اور ادیب کے طور پر جانے جاتے ہیں۔ اُن کا پورا نام سید نیر مسعود رضوی ہے۔ وہ نومبر ۱۹۳۶ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے جس کی تہذیبی فضا نے ان کی تحریروں پر گہرا اثر مرتب کیا۔ ان کے والد پروفیسر سید مسعود حسین رضوی ادیب مشہور محقق اور نقاد تھے۔

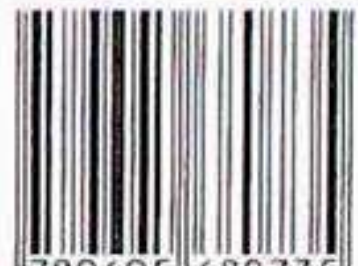
نیر مسعود نے فارسی اور اردو میں ایم اے اور پی ایچ ڈی کیا۔ وہ ایک طویل عرصے تک لکھنؤ یونیورسٹی میں فارسی کے شعبے سے وابستہ رہنے کے بعد سبک دوش ہوئے۔ ان کی علمی اور تحقیقی کتابوں میں رجب علی بیگ سرور (۱۹۶۷ء) اور میر انیس (۲۰۰۲ء) اپنے موضوع پر استناد کا درجہ رکھتی ہیں۔

اردو افسانے میں ان کا ورود مسعود ایک اہم تخلیقی واقعے کی حیثیت رکھتا ہے۔ معدودے چند افسانوں کی بدولت وہ اردو کے بہترین افسانہ نگاروں میں شمار کیے جاتے ہیں اور ان کے افسانے بین الاقوامی شہرت کے حامل ہیں۔ اُن کے افسانوں کے تین مجموعے منظر عام پر آ چکے ہیں۔ ان کا نیا مجموعہ گنجفہ پہلی بار پاکستان میں شائع ہوا ہے۔

نیر مسعود نے کافکا کے منتخب افسانے اور جدید فارسی افسانے اردو میں ترجمہ کیے ہیں۔

۲۰۰۸ء میں نیر مسعود کو ہندوستان کے اعلیٰ ادبی اعزاز ''سرسوتی سمان'' سے نوازا گیا۔

نیر مسعود کے خاکوں کا مجموعہ ''ادبستان'' شہرزاد کے زیر اہتمام شائع ہو چکا ہے۔ ان کی زیر طبع کتابوں میں ''تعبیر غالب'' کی اضافہ شدہ اشاعت شامل ہے۔

ISBN 978-969-568-073-5

Pak Rs: 240/-